

حرية التعبير بدون قيد أو شرط

مجلة تعنى بشؤون الفكر والثقافة والإبداع

العدد الثالث - ٢٠١٣


حرية التعبير بدون قيد أو شرط



مجلة تعنى بشؤون الفكر والثقافة والابداع
تصدرها رابطة الكتاب السوريين

المراسلات: باسم مجلة اوراق على العنوان التالي:

AWRAQ
11 Lionel Road North
Brentford
Middlesex TW8 9QZ
UK
هاتف: 00442087589223
Email: awraq@syrianswa.com
Website: www.syrianswa.com

الاشتراك السنوي:
الأفراد في البلدان العربية (100 دولار امريكي)،
وفي البلدان الاوروبية (130 دولارا امريكيا)،
وفي امريكا وباقي بلدان العالم الأخرى (180 دولارا امريكيا).
المؤسسات: في البلدان العربية (130 دولارا امريكيا)،
وخارج البلدان العربية (200 دولار أمريكي).

صدر هذا العدد برعاية من مؤسسة «بناة المستقبل»
وبالتعاون مع المتوسط لتنمية القراءة والتبادل الثقافي





المحتويات

قواعد النشر في المجلة
دعوة الى الكتاب والادباء والباحثين

ترحب مجلة أوراق باسهامات المفكرين والكتاب والادباء والباحثين من الاتجاهات الفكرية والسياسية كافة وتقتصر شروط النشر في المجلة على النقاط التالية:

١ـ ان تكون المساهمات المرسلة غير منشورة سابقا.

٢ـ في الدراسات الموثقة بمصادر ومراجع يلتزم المساهمون بذكر اسم المؤلف وعنوان الكتاب ومكان النشر وتاريخه واسم الناشر، وفي حالة الاحالة الى مجلات يذكر اسم كاتب المقالة وعنوانها ورقم العدد وتاريخه ورقم الصفحة.

تلتزم المجلة بنشر كل المواضيع التي توافق عليها هيئة التحرير والتي تستوفي معايير النشر الموضوعية (بالنسبة للدراسات) او الابداعية (بالنسبة للنصوص الادبية).

تستلم المجلة النصوص مطبوعة على بريدها الالكتروني

Awraq@syrianswa.com

واذا فضل المساهم ارسالها بالبريد فيرجى ارفاقها بقرص مدمج او شريحة ذاكرة.

٣ـ أن لا يريد حجم الدراسة او البحث عن خمسة آلاف كلمة إلا باتفاق سابق مع ادارة تحرير المجلة، ويفضل ارفاق الدراسة بملخص صغير عنها لا يتجاوز ٥٠ كلمة.

٤ـ ان لا يزيد حجم مراجعات الكتب عن ١٥٠٠ كلمة ويدوّن في أسفل المراجعة عنوان الكتاب واسم مؤلفه ومكان نشره وتاريخه وعدد الصفحات.

٥ـ يرفق مع كل دراسة او مقالة او نص تعريف بالكاتب وعمله الحالي

٦ـ لا تعاد المواد المعتذر عن نشرها الى أصحابها.

٧ـ يجري اعلام الكاتب بقرار هيئة التحرير خلال شهر من تاريخ تسلم النص.

٨ـ تحتفظ المجلة بحقها في نشر النصوص المجازة للنشر وفق خطتها التحريرية.

٩ـ تلتزم بتقديم اشتراك مجاني لمدة سنة لكل شخص يساهم في الكتابة لها ما دامت مستمرة في النشر

١٠ـ باستثناء الحالات التي تطلب فيها المجلة من كتاب بعينهم الاشتغال على ملف او دراسة او نص ادبي اعتبار ذلك عملاً مأجوراً تقدر هيئة التحرير قيمته على ان تبلغهم بذلك مسبقا، فان كل المساهمات الأخرى ستكون غير مأجورة.



رجل سوريا الظاهر ـ الخفيّ

صادق جلال العظم

منذ اندلاع الانتفاضة الشعبية في سوريا تحوّل ياسين الحاج صالح الى أبرز شخصية سياسية – ثقافية – فكرية تغوص تحت الأرض وتبحث بمذكراتها الدورية من قبو ما في العالم السفلي. لكن بخلاف رجل القبو الروسي دوستويفسكي، غير معروف الإسم وفارض العزلة على نفسه بنفسه، فإن إسم ياسين معروف جيداً جداً وهو لم يفرض أية عزلة طوعية على نفسه للحظة واحدة، بل اضطر اليها اتقاء لانتقام نظام القهر الحاكم والذي ما زالت سوريا ثائرة عليه.

منذ تلك اللحظة تحوّل ياسين ايضاً إلى رجل سوريا الخفي ولكن الظاهر الظهور كله، وبخلاف رجل أمريكا الخفي لرالف إليوت الذي لا إسم له الآخر فإن ياسين ليس بل إسم بالتأكيد كما أنه لم يعُد نفسه منذ البداية رجل سوريا الخفي كما فعل بطل الرواية إياها.

وعلى شاكلة الشخصيتين الروائيتين المذكورتين فان لياسين أيضاً رواية جديرة بالسرد في حد ذاتها.

رواية تحمل في طيّاتها الصمود، التحدّي، القهر، الاضطهاد، السجن التعسفي، التعذيب بالاضافة الى العزلة المفروضة بالعنف والاختفاء المفروض بالقوة الغاشمة. وهي أيضاً رواية التأمل في الذات وفحص النفس وامتحانها، ورواية التجاوز والتسامي ومراجعة الوعي والضمير معاً.

وجدت الثورة السورية في ياسين رجلها القابع في القبو السفلي الأشهر والباعث بمذكراته الدورية المنعشة الى عالم «فوق الأرض». كما وجدت فيه أكثر شخصياتها الخفية ظهوراً وسطوعاً كمشارك في الثورة ومعلّق على تتابع أحداثها ومتعمق في مضامينها وناقد لانحرافاتها.

دخل ياسين الحبس السياسي في سنّ العشرين وخرج منه في سن السادسة والثلاثين. وما أن استعاد حريته في ربيع دمشق وأنشطته وحركته الرامية إلى إعادة إحياء المجتمع المدني في سوريا بما يعنيه ذلك من مواطنة وحقوق وحريات وقضاء مستقلّ واحترام لشرعة حقوق الإنسان العالمية.

لم يتوقف نشاط ياسين الفكري وانتاجه الثقافي إن كان هو موجود فوق الأرض أو غائصاً تحتها، ففي مذكراته من تحت الأرض أضاء ياسين أحداث الثورة ومعانيها ومغازيها متناولاً أبعادها الطبقية والريفية والمدينية والمذهبية وعلاقاتها الاقليمية والدولية، وتقاطع ذلك كله مع لعبة السلطة والثروة في سوريا وغير سوريا.

أما في مذكراته من فوق الأرض وأشهرها «بالخلاص يا شباب» فقد قدم إسهاماً خلاقاً وجديداً إلى عالم أدب السجون. ومع أن فكر ياسين متجذر في الأرض السورية وملتزم بالواقع السوري تبقى آفاقه عالمية إنسانية شاملة.

فتحية لياسين الحاج صالح على شجاعته وتواضعه والتزامه العميق بالثورة وعلى التضحيات التي قدمها من أجل مستقبل أكثر كرامة وحرية وديمقراطية لسوريا وللسوريين جميعاً.


عدسة شاب
حمصي

المشروع الوطني الفلسطيني: أفكار وأسئلة حول المأزق والآفاق

عزمي بشارة

يَحارُ الباحثُ عندَ الكتابةِ عَنْ قضيّةِ فلسطين بينَ واجبه الوطني والإنسانيّ من جهةٍ، وضَرُورةِ توَخّي الموضوعيّةِ (النِّسبيّة) لاستقراءِ الوقائعِ الجارية، ولإجْراءِ مُحاكماتٍ عقليّةٍ مفيدةٍ مَعرفيًّا مِنْ جهةٍ أُخرى. وتُثيرُ هذه الدوّامةُ تداعياتٍ متعلّقةً بالتفاؤلِ والتّشاؤمِ اللّذَيْنِ قَدْ يَقودُ إليهما التّحليلُ الموضوعيُّ. فهَلْ يُبنَى الأملُ على التحليلِ العلميِّ الذي قَدْ يَدفعُ إلى تشاؤمِ العقلِ أمْ على إرادةِ العملِ وتفاؤلِ الإرادةِ مِنْ أجلِ التغيير؟ وأقصد ذلكَ العملُ الذي يستندُ إلى معرفةِ الواقعِ، ولكنّه بتفاؤُلِ الإرادة يُغَيِّرُه بصُنعِ وقائعَ جديدة. أنا مُنْحازٌ إلى فكرةِ أنَّ الأملَ يَقومُ على العملِ وإرادةِ التغيير، وأنَّ العملَ يُمْكِنُ أنْ يَسترشِدَ بالتحليلِ العقلاني، ولكنَّ الأملَ لا يَقومُ عليه.

لا تَناقُضَ بينَ المعرفةِ العلميةِ مِنْ جهةٍ والواجبِ الوطني والممارسةِ الفاعلةِ مِنْ أجلِ هدفٍ

مَحمود، مثلَ الحريةِ والعدالةِ من جهةٍ أُخرى. هذا أَكيد؛ فالغايةُ الأساسيةُ للمعرفةِ العلميةِ في العلومِ الاجتماعيةِ والإنسانية هيَ الحرية. ولكنْ، يحتاجُ المرءُ إلى قَدْرٍ من التفاؤُلِ التَّنويري لكَيْ يُؤْمِنَ أنَّ المعرفةَ العلميّةَ هيَ الأداةُ المثلى لتغييرِ المجتمعات نحوَ الأفضل، وفي السَّعي نحوَ العدالة. بَيْدَ أَنَّ أَحداثاً كُبْرى وكوارثَ عُظمى جرَتْ منذُ القرنِ الثامنَ عشَرَ، قَرْن هذا التفاؤلِ التاريخي بالتقدُّم، جعلَتْنا أكثرَ رَيْبيّةً تجاهَ الاعتقادِ بالتحالفِ المُطْلقِ بينَ المَعرفةِ والتنوير والعَدالة.

ولِغرضِ الاستمرارِ في العملِ مِنْ أجلِ ما هو أفضلُ بمعاييرِ الحريةِ والعدالة، نُفضِّلُ المبدأَ الذي يقولُ إنَّ علينا بوَصْفِنا علماءَ وباحثِينَ، أَنْ نَقومَ بواجبنا العلميِّ بموضوعيّة، وعليْنا في الوقتِ ذاتِه أنْ نَقومَ بما تمليه علينا المواقف الأخلاقيّةِ التي يتَضمَّنُ واجبَنا الوطنيَّ تجاهَ شعبنا بانحيازٍ كامل. والأخلاقُ في حالتنا، كَما في كلِّ حالة، مُرتبطةٌ بفَهمنا للخيرِ والشرّ، كَما أنَّها مرتبطةٌ بالانتماءِ إلى الجماعةِ الوطنيّةِ والإنسانيّة؛ فهذه طبيعةُ القيَم. ونحنُ نَختلفُ على تدريجِ الجماعةِ الأخلاقيةِ من الأضيَقِ إلى الأعَمِّ الإنسانيّ، أَوْ من الأعَمِّ الإنسانيِّ إلى الأضيَق. ولكنّهما على كلٍّ حالٍ تلتقيان في القضيّةِ الوطنيّة إذَا كانتْ عادلةً؛ فالجماعةُ الصُّغرَى هُنا هيَ الجماعةُ الكُبْرى، لأنَّ قضيَّةَ الجماعةِ هيَ ذاتُها قضيّةٌ إنسانيةٌ في الوقت ذاته، ولأنَّ الشعبَ هنا يَتعرّضُ إلَى ظلْم بالمقاييسِ الإنسانيةِ الكوْنيّة. نحنُ نَتحدّثُ عن ظُلم واقع بحقِّ شعبٍ بأكمله، ومشروعٍ استيطانيٍّ متواصل، وملايينَ من المُهجَّرينَ مِنْ وطنِهم، وأبنائِهم الذينَ حافَظوا على هُويّتِهم كلاجئينَ فلسطينيِّين فيمَا يُسمَّى الشّتاتَ الفلسطينيّ، ومَلايينَ آخرين يعيشونَ في واقعِ فصْلٍ عنصريٍّ استعماريّ تحتَ الاحتلال.

لَقدْ عُمِل كثيرًا خلَالَ العقودِ الأخيرة، على إيجادِ تسميةٍ أُخرى للقضيّةِ الفلسطينية مِنْ نوعِ «أزمةِ الشرقِ الأوْسط» (التي لَمْ نَعُدْ نَسمعُ بها)، وتسمياتٍ لهذهِ الوَقائعِ مِنْ نوعِ، «الداخَلِ والخارِج»، و«السُّلطةِ الوطنيّةِ الفلسطينيّةِ في الضفّةِ الغربيّة»، و«عرَبِ إسرائيل»، و«الحكومةِ المُقالَة»، و«عمليةِ السَّلام»، و«القدسِ والضفّة» كأنّهُما كيانان... هذا، إذَا لَمْ نأخُذْ بعينِ الاعتبارِ الانتشارَ المُفْرطَ في المُعجمِ التداولي الإعلامي السِّياسي الدولي لِتَسمياتٍ صهيونيّةٍ مباشرة؛ مثلَ «عرَب أرضِ إسرائيل»، و«يهودا والسامرة»، و«المستوطناتِ الشرعيةِ وغيرِ الشرعيّة»، وغيْرِها.

لِكَيْ نَكونَ قادرينَ على إطلاقِ حُكمٍ قيميٍّ واضحٍ على ما يجري في بلادنا بشأنِ قضيّةِ فلسطين، لا بدَّ مِنْ تَنقيةِ الطاولةِ مِنْ كُلِّ هذهِ المُصطلَحاتِ والطَّبقاتِ المُتراكمةِ التي خلَّفتْها الهيمنةُ الصهيونيّةُ على الخطابِ السياسيِّ بشأنِ فلسطين، وصراعاتِ الأيديولوجياتِ والأنظمةِ العربية، والمفاوضاتِ السياسيّة، وإسقاطاتِ صراعاتِ الهُويّةِ والتاريخ في أوروبا وأميركا بشأنِ المسألةِ اليهوديّةِ علَيْنا، وغيرُ ذلكَ كثيرٌ. عندَها يمكنُنا أنْ نَرى قضيّةَ فلسطين كقضيّةِ شعبٍ سُلبَ وطَنُه، وهُجِّرَ مِنْ أرضه.

وعندَها، يُمْكنُنا أيضًا أنْ نَرى أنّه خلالَ إقامةِ الكيانِ السياسي على أرضِ هذا الوطنِ،

مُورستْ باستمرارِ سياساتٌ عنصريّةٌ واستعماريّةٌ، وما زالَتْ تُمارَسُ مِن دونِ توقُّفٍ. وتُلَخَّصُ هذه تحتَ عنوانِ المصادرة أو الاستملاك أو السَّطْو المُسلَّح، بدْءًا مِن مصادرةِ الأرضِ واستملاكِها ومَنْحِها لوَافدينَ بتبريراتٍ مختلفةٍ، ونهايةً بمُصادرةِ التاريخِ والذّاكرةِ وحتّى الأسماء؛ وهو الاستملاكُ الذي تحَوَّل في الواقع إلى عمليّة إحلالٍ كاملة.

لا نَحتاجُ هنا إلى تصنيفِ البشرِ بينَ أخيارٍ وأشرارٍ؛ فليس المظلومونَ أخيارًا بالضرورة، ولا الظالمون أشراراً كأفرادٍ. ومَنْ يقَع في فخِّ هذه التصنيفاتِ يَبْتعد عَنْ مَفهوم العدالة، ويبدأُ في محاكمةِ الفلسطينيّينَ بمعاييرِ التفوُّقِ الأخلاقي، وغيرِها من الأوهام ممَّا وقعَ فيه خيرةُ المثقّفينَ الفلسطينيّين، ويبدأُ من ناحيةٍ أخرى في التعاملِ مع الطرفِ الآخَرِ كمُعسكرِ الشَّرِّ، أوْ كشياطينَ لا كظالمينَ؛ فيَفوتُهُ فَهْمُ ما يجري اجتماعيًا وسياسيًا واقتصاديًا عندَ مَنْ يمارِسُ الاحتِلالَ، ويفوتُهُ التمييزُ الصّحيحُ بينَ مُحتَلٍّ وواقعِ تحتَ الاحتلالِ. فمَنْ يناضِل ضدَّ الاحتلالِ هو صاحبُ قضيَّةٍ عادلة. ولكنْ هذا لا يَعني أنَّ الوقوعَ تحتَ الاحتلالِ فضيلةٌ، مثْلَما أنَّ دُخولَ السِّجنِ بحدٍّ ذاتِه ليسَ فضيلةً. النِّضالُ ضدَّ الاحتلالِ عادلٌ حتّى لوْ أدَّى إلى السِّجنِ، والنِّضالُ ضدَّ السّجنِ بغيْرِ حَقٍّ، هو نضالٌ مِنْ أجلِ قضيَّةٍ عادلةٍ، بِغَضِّ النظرِ عنْ طبيعةِ المسجونِ؛ وهكذا.

وعلى النقيضِ من ذلك، يَقعُ مَنْ يبتعدُ تمامًا عن الحُكمِ الأخلاقيّ في فخِّ الإعجابِ بالظالمِ، لأنّه يرَى أنَّ التطوُّرَ والتقدُّمَ، همَا سببُ تَفوُّقه مُحمِّلًا «تخلُّفَه» مسؤوليةَ فقدانه الحقوقَ الوطنيةَ والفرديَّة... وقد يُعجَبُ المظلومُ نفسُه بالظالم إذَا فقدَ التوازنَ بينَ المعرفةِ اللازمةِ لتشخيصِ بنيةِ العَلاقةِ بينَ المحتَلِّ والواقعِ تحتَ الاحتلالِ مِنْ جهةٍ، والحُكم الأخلاقي عليْها من جهةٍ أخرى.

ولا نَحتاجُ أيضًا إلى الحديث عن الحقوقِ التاريخيّة، وتشَكُّلِ القوميّات، والقانونِ الدولي وغيرِه؛ لكَيْ نَحْكُمَ أنَّ ظُلْمًا بيِّناً وقعَ على الشعبِ الفلسطيني، وأنَّ هذا الظُّلْمَ ما زالَ يُمارَسُ، وأنَّه يُعيدُ باستمرارٍ إنتاجَ مسألةٍ استعماريّةٍ مستمِرّةٍ، ومسألةِ تمييزٍ عنصريٍّ يَبدو أنَّ العالَمَ يَستسهِلُ التعايُشَ معَها.

إنَّ البحثَ في الحقوقِ التاريخيّة والتبريراتِ التي يَسوقُها كلُّ طرَفٍ في دَعمِها، ومَسألةَ وُجودِ شعبٍ فلسطينيّ وتَشكُّله، والمسألةَ اليهوديّةَ في أوروبا وتداخُلَها مع قضيّة فلسطين كمصدرِ خصوصيّة وتعقيدٍ لهذه القضيّة، وأثَرَ قضيّة فلسطين في الشعوبِ العربيّة، بَلْ في صَوْغِ القومية العربيّة أيديولوجيّاً، ونُشوءَ الأنظمة العربيّة الأيديولوجيّة في خمسينيَّات القرن العشرين، وأثَرَ النّكبةِ في المرحلة الليبراليّة العربيّة بينَ الحربَيْن، والعَلاقةَ بينَ نَكبةِ فلسطين ونُشوءِ الأنظمة العسكريّة العربيّة؛ كُلُّها أسئلةٌ تَدخلُ في مَجالِ الدراسةِ والبَحْثِ الذي يتطلَّبُ توخّي أكبرَ قدْرٍ ممكنٍ مِنْ مَعرفة الحقائقِ الموضوعيَّة. هذا ما أَشغلَنا في جدولِ أعمالنا البحثيِّ عموماً. وهذا ما يجِبُ أنْ يَشْغلَنا لاحقاً... إضافةً إلى ما جَرى تَثْبيتُه مِن كتابةٍ تاريخيةٍ تَوْثيقيّة لتاريخ فلسطين والقضيّةِ الفلسطينيةِ في مقابلِ السرديّةِ الصهيونيّةِ. وليْس

الانشغالُ بهذهِ المواضيعِ بديلاً عن الموقفِ القيَميّ الأخلاقي والأفعالِ المُمارَسةِ انطلاقاً منه، والتي تُسمَّى نِضالاً.

وإذَا كان مِنْ حَقِّ المُؤسَّسة الجامعيّة الصهيونيّة أنْ تَستخدِمَ العلومَ الاجتماعيّةَ النظريّةَ والتطبيقيّةَ وعِلْمَ التاريخ وغيْرَهُ في فَهْم العَوائقِ أمامَ استيعابِ الهجرةِ الصهيونيَّة وتذْليلها، وفي فَهْم البنيةِ الاجتماعيّةِ والثقافيةِ للهجْراتِ، وفي السوسيولوجيا العسكريّة، وفي فَهْم تاريخ فلَسطين وبنية الشعبِ الفلسطيني... وذلك لأغراضِ سياسات السيطرة وتبريرها، وفي طَرْح تَوقُّعاتٍ مِنْ أجلِ المستقبل، فما بالُكَ بالشّعبِ الذي كانَ وما زالَ ضَحيَّةً للْمُمارسة الصهيونيَّةِ! مِنْ حقِّنا، بلْ مِنْ واجبنا، أنْ نَسترشدَ بالتحليلِ العلميِّ لِمَا يَدورُ مِنْ حَوْلنا في خِدمةِ قضيّةٍ عادلةٍ. ولهذا، نَعَمْ يَصِحُّ مؤتمرٌ أكاديميٌّ عُنوانُه «قضيّةُ فلسطين ومستقبلُ المشروعِ الوطنيّ الفلسطينيّ».

ولَوْ سلَّمْنا بوُجودِ مَنهجٍ عقلانيّ ونَوايَا مَعرفيّةٍ حقيقيّة، فسُرعانَ ما يَتبيَّنُ أنَّ أحدَ العَوائقِ الرئيسَة أمامَ التفكيرِ العلميِّ البحثيّ بشأن حالِ قضيّةِ فلسطين، هوَ الأَصنامُ المعرفيّةُ التي قد يكون أصلها تحليليا عقلانيا في كلِّ حِقْبةٍ، ولكنها تَغدو مقدَّسةً ومُحَرَّمةً على التفكير إلى حين. وهيَ في الواقعِ نتاجُ مرحلةٍ مُحدَّدةٍ، ولكنَّ تقديسَها يَدومُ غالباً حتّى بعدَ أَنْ تنقضيَ هذهِ المرْحلةُ. ثمّةَ مَراحلُ جرَى فيها التعاملُ معَ قضيّة فلسطين كمسألةِ هجرةٍ يهوديّةٍ على حِسابِ السُّكّانِ الفلسطينيّينَ، وجَرى بشأنِها مُناشدةُ الدّوَلِ الاستعماريّة لتَفْهَمَ قُدرةَ فلسطينَ الاستيعابيَّة، ونُظِرَ إليها في مرحلةٍ أخرى كمرحلةِ مطامعَ بريطانيّةٍ في المشرق، وفي مرحلةٍ ثالثة، وخلالَ مَوْجَةِ حرَكاتِ التحرُّرِ الوطنيّ، نُظِرَ إليْها كقضيّةِ نضالٍ تحرُّريٍّ مِن الاستعمار. وفي مَرحلةِ المَدّ القوْمي تَناقَشْنا طويلاً: مَن الذي يجبُ أَنْ يسبقَ الآخَرَ؛ الوحدةُ العربيّةُ أَمْ تحريرُ فلسطين؟ وكان لليسارِ مُصطلَحاتُهُ في فَهْم قضيّةِ فلسطين كقضيّةِ صراعٍ طبقيٍّ في فلسطين ذاتِها وفي الإقليم ضدَّ الصهيونيّةِ والرجَعيّةِ العربيّةِ والإمبرياليَّة. وكانَ للتيَّارِ الإسلاميِّ مصطلحاتُهُ، وكذلكَ للتيَّارِ القومي. وقادَتْ جميعُها إلى تَعميماتٍ مِنْ زوايَا نَظَرٍ مُحدَّدة. ومعَ أنَّ المُصطلحاتِ هذه تَكونُ مُفيدَةً من زاويةِ النظر المحدَّدة هذه، إلا أنها تُصبحُ مُضرَّةً حينَ تُعلِنُ عنْ نفسِها رُؤْيةً شموليّةً إقصائيَّةً تُفسِّرُ الواقعَ كلَّه، فتنتهي بإخضاعه للأيديولوجيا. وهي حينذَاكَ لا تَكتفي بتَخْطِئةِ زاويةِ النظرِ الأخرى، بلْ تَعُدُّها خَصْماً سياسيّاً.

وغالبًا ما تَخسرُ الأيديولوجيا العالَمَيْن، عالَمَ المعرفةِ العلمية وعالَمَ الأخلاق؛ لأنَّها لا تَنظرُ في الواقعِ لكَيْ تفهَمَه، بلْ لكيْ تَنتقيَ منْه ما يُثْبتُ نفسَها، وتحكُم عليْه بأحكامِ غيرِ علميَّة؛ وهي مِنْ جهةٍ أخرى تحدّدُ القيمة المعيارية بالإجابةِ على سؤال لا علاقة له بها، وهو السُّؤال: معِي أوْ ضدِّي؟ أو السؤال: في مَصْلحةِ مَنْ؟ وبذلك، تَخسرُ خصوصيَّةَ الأخلاق.

ولا تَكمُنُ المُهمّةُ في تحطيمِ الأصنام، ولا في تَفْنيد زوَايا النّظَر، بَلْ في احتوائِها وتجاوُزِها. فليستْ زاويةُ النّظرِ الطبقيّةُ كَلاماً فارِغاً، ولا زاويةُ النّظرِ القوميّةُ، ولا زاويةُ النّظرِ الإسلاميّةُ

الدينيّة، ولا زاويةُ النظرِ الليبراليّةُ؛ فكُلُّها زوَايا نظَرٍ نابعةٌ مِن الواقع وقد تَكونُ مفيدةً، إذَا فهِمْنا مَنْبعَها التاريخيَّ وحدودَها، لكنَّها تُصبحُ عائقًا أمامَ المعرفةِ وأمامَ الأحكامِ الأخلاقيّةِ بشَأْنِ العدالةِ حينَ تُصرُّ على أنَّها رُؤيةٌ شموليّةٌ تَصْلُحُ لتفسيرِ كُلِّ شيْءٍ.

ولا أَرغبُ في هذه المُحاضرةِ الافتتاحيّة في مُراجَعةِ التاريخِ على أهميّةِ إجرائها، ولا في تَفْنيدِ زوَايا النّظرِ المختلفة، بَلْ سأُحاولُ مُلامَسةَ مَوضوعِ مُؤتمرنا الذي لمْ يَجْرِ اختيارُه صُدْفةً، فقدْ كانتْ مبرِّراتُ المركزِ العربيّ للأبحاث ثلاثةً، وهي: أوّلاً، فعْلُ أمْرٍ ما في وَضعِ أجندةٍ بحثيّةٍ بشأْنِ فلسطينَ تتجاوزُ ما جَرَى حتَّى الآن. وثانياً، إرسالُ إشارةٍ مِن أكاديميّينَ عرَبٍ وفلسطينيّينَ تُعبِّرُ عَنْ عدمِ الرِّضى عنْ تهميشِ قضيّةِ فلسطين. وثالثًا، التأكيدُ على الحاجةِ إلى بحثِ المشروعِ الوطنيِّ الفلسطينيّ ومستقبلِه في الظروفِ المتغيّرةِ دولياً وإقليميّاً. ولا يمكنُ تجاهلُ الاعتقادِ المُنتشرِ بأنَّ المشروعَ الوطنيَّ الفلسطينيَّ يعيشُ حالةَ انسدادٍ تُحتِّمُ التفكيرَ في مستقبله.

ومِنْ دونِ مقدّمةٍ تاريخيّة، أَقولُ إنَّ المشروعَ الوطنيَّ الفلسطينيَّ وَقَفَ دائماً، وليس مُنذ الستينيَّات فقطْ، علَى رِجلَيْنِ؛ الأُولى مقاوَمةُ الظُّلمِ والعُدْوَانِ المتمثِّلَيْنِ بالاستيطانِ والتّوسُّع، وذلك بَدْءاً بالمقاومةِ السلبيّة، ونهايةً بالكفاحِ المسلَّحِ على أشكاله المُنظَّمَةِ والأقلَّ تنظيماً. والثانيَة، العملُ السِّياسي، وذلك مُنذ أنْ بَدأَتْ اتّصالاتُ الهيئةِ العربيةِ العُلْيا بالدولِ العربيّةِ والمجتمعِ الدولي قبْلَ عام 48، ومروراً بمَرْحلةِ اتِّصالاتِ منظَّمةِ التحريرِ لتَحْصيلِ اعترافٍ بها بوصْفِها مُمثِّلاً شرعيّاً ووحيداً للشعبِ الفلسطينيّ، وحتَّى طَرْحِ مشروعِ الدّولةِ الفلسطينيّةِ والصِّراعِ على تحقيقه منذُ السبعينيَّات.

نجِدُ رُكْنَي المشروعِ الفلسطيني هذَيْن في مراحلِ تَطوُّرِ القضيّةِ الفلسطينيّةِ كافَّةً. ويمكنُ كتابةُ التاريخِ الوطني الفلسطينيّ الحديثِ عبْرَ النّظَرِ في تَلاقيهِما وانْفصالِهما؛ ففي مراحلَ كان فيها أحَدُهما يخدمُ الآخَرَ، وفي مراحلَ أخرى تمَايَزَا وتقاطَعَا، وفي أخرى تَناقَضَا وانْفصَلَا. واحتاجَ كُلٌّ مِن المحورَيْن إلى ذاكرةٍ ومبرِّراتٍ خاصةٍ بها (سرعان ما تحوّلت إلى تاريخه الخاص)، كما استند إلى علاقاتٍ دوليةٍ وعربيةٍ تَسْنُدُه.

وقدْ تعايَشَا تارةً في الحَركاتِ نفسِها، وحتّى في الشخوصِ أنفسِهِمْ، وانفصَلَا طوْراً في حركاتٍ مختلفةٍ وشخوصٍ مختلفين، اختلفَتْ في تشديدِها على هذَيْنِ المحورَيْن كمُركَّبَيْن في العملِ السياسي، ووَصَلَ الاختلافُ أحيانًا إلى جَعْلِ أحدِهما هَدفاً والثاني وَسيلةً، أَوْ في جَعْلِ أحدِهما حقّاً والآخرِ باطلاً، وهكذا. وبِمَا أنَّ كلاً مِن المحورَيْن استَندَ إلى حاضنةٍ عربيّة، وسياساتٍ عربيّةٍ مختلفة، فقدْ فرَّقتهُما في كثيرٍ من الحالاتِ الصراعاتُ العربيّةُ، كَمَا استندَ كلٌّ من المحوَرَيْن إلى سياساتٍ وصراعاتٍ دوليّة.

ويُمكنُنا القوْلُ إنَّ المحورَ السياسيَّ انتهَى عبْرَ طريقٍ طويلٍ إلى التقَوْلُبِ بمُوجبِ تَسيُّدِ الدولةِ القُطْريّةِ العربيّةِ المشهدَ منذُ الاستقلالِ على الرَّغمِ مِنْ هَيمنةِ الأيديولوجيةِ القوميّةِ في بعضِ المَراحل، وإلى تَبنِّي طَرْحِ مَشروعِ دولةٍ قُطريّةٍ فلسطينيةٍ، هيَ الدّولةُ الفلسطينيّةُ في الضفّةِ

الغربيّةِ وقِطاعِ غزّة. وكما انتهى الصّراعُ العربيُّ الإسرائيلي عبْر تسيُّدِ الدولةِ القُطريّةِ، إلى المُفاوضاتِ المَنفردةِ لكلِّ دولةٍ مواجِهة عربيّة مع إسرائيل على حدَة، كذلك انتهَى أصحابُ مَشروعِ الدولةِ الفلسطينيّةِ إلى الإصرارِ على أنْ يكونَ تَفاوُضُهُمْ معَ إسرائيل ثُنائيًا منفصِلاً عنْ بقيَّةِ المَساراتِ التفاوضيَّة.

وكانَتْ حقيقَةُ توفُّرِ مَشْروعٍ سياسيّ لدَى أصحابِ مَشروعِ الدولة، مصدرَ قُوَّةٍ لهمْ لفترةٍ طويلة. ولكنَّ قبولَ مبدإ الدولةِ الفلسطينية دوليًا اقتضَى التَّخلِّي عنْ خِيارِ الكفاحِ المسلَّح. وعلَيْنَا أيضًا أَنْ نُضيفَ أنَّ التَّخلِّي عَنِ الكفاحِ المسلَّح، لَمْ يَكُنْ لهذا السببِ فقَطْ، بلْ ساهمَتْ في الدفعِ إليْهِ أيضًا تغيُّراتٌ بنيويَّةٌ في الوطنِ العربيّ وفي حَواضِنِ الكفاحِ المسلَّح وامتداداته العربيّةِ والدوليّة، وذلِكَ بعدَ حربِ لبنان 1982، وانهيارِ النظامِ العربيِّ القَديم بعدَ ذلك بعَقْدٍ في حربِ الخليج الثانية 1991، وانهيارِ المعسكَرِ الاشتراكي، وغَيرِ ذلك.

ومعَ تَحَوُّلِ مَشروعِ الدّولَةِ بالمُجملِ إلى مشروعٍ يَجْري التوصُّلُ إليه بالتفاوضِ مباشرة معَ إسرائيل في مفاوضاتٍ ثنائية، أو ما يُسمَّى بالعمَليّةِ السياسيّة، ضَعُفَتْ مقاومَتُه أمامَ لُغةِ الغرْبِ وإسرائيل ومصطلحاتِهما في رُؤيةِ قضيّةِ فلسطين، كَمَا أصبحَ رهينةَ ميزان القوى المعبر عنه في عمليّةِ التفاوُضِ الثنائي. وفي لحظةٍ تاريخيّةٍ أخيرة، تمَرَّدَ فيها على هذا المصير، وعادَ إلى الكِفاحِ المسلَّحِ عوْدةً عاليَةَ التَّكلفة في الانتفاضةِ الثانيةِ، اضْطُرَّ بعدَها إلى أَنْ يَختارَ بصورةٍ قاطعة بينَ المُفاوَضاتِ كخيارٍ يَكادُ يكونُ مصيراً أو قدَراً مكتوباً، والكِفاحِ المسلَّح. وكان ياسر عرفات ضحيَّةَ هذا التمرُّدِ الأخيرِ على محاوَلةِ فَرْضِ مَوازينِ القوَى المتجسدَة تحديدا بالتحالف الأميركي المطلق مع إسرائيل في التفاوضِ على الحلِ الدائم، وتحديدًا على موقِفِه بشَأْنِ القُدْس. ومعَ ياسر عرفات ذهبَتْ بَقايا الازدواجيةِ في المَوْقف، واختارَ أصحابُ مَشروعِ الدولةِ المفاوَضاتِ خيارًا نهائيّاً وحاسماً.

وانْفَصَلَ الكِفاحُ المسَلَّحُ تحت تسمية المَقاومة ليُشكِّلَ خِياراً خارجَ العمليّةِ السياسيّةِ، ومِنْ دونِ مَشروعٍ سياسيٍّ في الحقيقة، وإنْ أَطلقَ مِنْ حينٍ إلى آخرَ مبادراتٍ سياسيّةً وغيرَها في مُواجهةِ محاوَلاتِ شيْطنته في الغرب. وليس صدفةً أنْ تَتبنَّاهُ بمُثابرةٍ، قوًى مِنْ خارجِ منظَّمةِ التحريرِ التي تحوَّلتْ بمُجملِها إلى مَشروعِ السُّلطةِ الوطنيةِ الفلسطينيّة. وسوفَ نشهَدُ أنَّ الفصائلَ التي تَبنَّتْ الاستمرارَ في خِيَارِ المَقاومةِ المسلَّحة مِنْ خارجِ ما يُسَمَّى بالعمليةِ السياسيّةِ سوف تَقعُ في المأْزِقِ نفسه حينَ تَدفعُها العمليةُ الانتخابيةُ إلى التَّورُّطِ في مَشروعِ سُلْطة.

لقَدْ أَقْصَتْ عَمليّةُ التفاوضِ السياسيِّينَ المتمسّكينَ بخِيَارِ المقاوَمة، عن السياسة؛ إذْ أَعلنَ الطَّرفانِ اللُّعبةَ الوحيدةَ في المدينة. واشتُرِطَ على الطّرفِ الفلسطيني أنْ يَعُدَّها الخِيارَ الوحيدَ. وأصبحَ حتّى الاحتجاجُ على بنيتِها غيرِ المُتكافئةِ والإملاءاتِ التي تَسُودُ فيها والناجمةِ عن استفرادِ الطرَفِ الإسرائيليّ بالفلسطينيِّين، يَجري بالأدواتِ السياسيّةِ والأَرْوقة الدبلوماسيّة فقَطْ، وأصبحَ التوجُّه إلى الأممِ المتّحدة، على أهمّيتِه، يُعَدُّ خطوةً ثوريّةً لأنَّها تَتمرّدُ على

الاستفرادِ الإسرائيلي به في المفاوضاتِ الثنائيَّةِ، وهو أمر يزعج إسرائيل لأنه خروج عن التفاوض الثنائي. ولكن مع ذلك تبقى محاولة تصحيح الخَلَلِ في العمليّةِ السياسيّةِ تجري أيضًا بأساليبَ سياسيّة خاضعة لموازين القوى.

هنالك حَواشٍ وهوامِشُ كثيرةٌ لهذا التطوُّر؛ ومنْها بالطّبع تجَذُّرُ قُوَّة اليمين على الساحةِ الإسرائيليّة، وقَرارُ الولايات المتّحدة الواضحُ بعدَم فَرْض إملاءَات على إسرائيل، بمَا في ذلك مَسائلُ عُدَّتْ ثَوابتَ في السياسة الخارجيّة الأميركيّة مثلَ مُعارضة الاستيطان، ومنْها أيضًا مَأْزقُ التفكُّك العربي منذُ حرب الخليج الثّانية، وغيابُ مَشروعٍ عربيّ يُمْكنُه أَنْ يُحافظَ على الحَدِّ الأدنى من الثوابت في مُواجهة إسرائيل، واعتماد السياساتِ العربية على رِضَى الولايات المتّحدة، ومُبادرةَ السلامِ العربيّةَ التي رَفضَتْها إسرائيل وظلَّتْ الأنظمةُ العربيةُ متمَسِّكةً بها فقط لكَيْ لا تفكرَ في البدائلِ، واختباءُ الأنظمة هذه وراءَ المُفاوضات الإسرائيليّةِ – الفلسطينيّةِ مُتَحجِّجةً بالقَرارِ الوطني الفلسطيني المستقِلّ واحترامِ إرادةِ الفلسطينيِّين، وعدَم المُزايَدة، وغير ذلك.

والمهمُّ هو أنَّ المشروعَ الوطنيَّ الفلسطينيَّ المتمثِّلَ بالدّولة الفلسطينيّة، أصبحَ رهينةَ عمليّةٍ سياسيّةٍ تفاوضيّة يرافقُها توسُّعٌ استيطانِيٌّ إحْلالِي مُذْهلٌ يَنجمُ عنْه على الأرض حَصْرُ كيانٍ فلسطيني في ما يُسمَّى المناطقَ «أ» و«ب»، وهو كيانٌ مَنْقوصُ السِّيادة، ولا مانعَ لدى إسرائيل أنْ يُسمَّى دوْلةً، ولكنَّها تُريدُ مع ذلك ثمَنًا في المقابل. والمهم أن يعيش هذا الكيانُ حالةَ انفصالٍ عنْ تفاعلاتِ المجتمع الإسرائيلي؛ كَيْ لا يُؤثِّرَ في بنيتِه الديموغرافيّةِ والاقتصاديةِ والسياسيةِ؛ ولكنْ لا يسمحُ لهَ مِنْ جهةٍ أخرى بأنْ يَتحوَّلَ إلى دولة ذات سيادة على أرضها، ولا إلى امتداد عربيّ لمُحيطه. وهو بطبيعة الحال ليس حلًا لقضية اللاجئين.

هنا، لا يَسعُنِي إلا أَنْ أقولَ إنَّ بعضَنا تَوقَّعَ هذا السيناريو بتَفاصيله منذُ توقيع اتِّفاق أوسلو، وبعضُنا لَمْ يَتوقَّعْه، وتَحدَّثَ عَنْ سيناريو مُختلفٍ يتوقَّفُ خلالَه الاستيطانُ، ويَقودُ إلى دولةٍ وطنيَّةٍ يتحوَّلُ فيها قطاعُ غزَّة وحدَهُ إلى سنغافورة جديدة. هذا إذَا افترَضْنا أنَّ الاجتهادَ بحُسنِ النِّيّة رائدُ الجميع في سبيلِ المشروع الوطني الفلسطيني. ولكنَّ تحليلَ الوقائع القائمة حاليًا يَكادُ يقودُ الجميعَ إلى إدراكِ السيناريو الكارثِيّ. ولكنْ، حينَ أصبحَت النتائجُ واضحةً للْجَميع، نَشَأَ خلافٌ جديدٌ، وهو ليسَ خلافاً على قراءة الواقع للْأسف؛ فالجميعُ يُدرِكُ المأْزقَ. وإنَّما الخِلافُ الفلسطينيُّ الفلسطينيّ حاليًا هو صراعٌ على السُّلْطة. إنّه الصِّراعُ الَّذي يمنَعُ من رؤيةِ الواقع الفلسطيني الواحدِ والموَحَّد، والسياسات الإسرائيلية الواحدة؛ والصراع على السلطة أمر طَبيعي، المشكلةُ أنَّه في حالتنا صراعٌ على السُّلطة قبْلَ مرحلة الدولة.

أمَّا بالنّسبة إلى الكِفاح المسلَّح، فسَأُغْنيكُمْ عَن الخلفيّة أيْضًا؛ منذُ ثورة 36 – 39 وصولاً إلى نشوءِ فصائلِ العملِ الفدائيّ ونضالها بعْدَ النَّكبة، وانتهاءً بحركاتِ المقاومةِ الإسلاميّةِ الفاعلة حاليّاً. لقَدْ أصبحَ التَّخلِّي عَن الكِفاح المسلَّح شرْطًا للدخول في العمليّة السياسيّة، ولهَذا تحوَّلَت المُقاومةُ المُسلَّحةُ إلَى خِيارٍ خارجَ العمليّةِ السّياسيةِ، بَلْ يُعدُّ نقيضًا لَها حتّى في

الحالاتِ التي لا يَرَى فيها نفْسَه كذلك.

ولسْتُ في حاجة إلى إطالةِ الكَلام عن التطوُّرات التي طرَأتْ على الدُّوَل التي عُدَّتْ حاضنةً للكِفاح المسلّح الفلسطينيّ. كمَا لَنْ أُعدِّدَ لكُمْ إنجازاتِ الكفاح المسلّح الفلسطيني بدْءًا من الإنْجاز القيَمي الأخلاقي المتمثّل بعَدم الاستكانة للظُّلم ومُقاوَمَته، ومُرورًا بصَوْغ الهُويَّة الوطنيّة الفلسطينيّة، ونهايةً بمَا يُسمَّى إعادَةَ الانتشار الإسرائيليةَ في المناطق المحتلّة التي التقَتْ فيها ضغوطُ الكفاح المسلّح الفلسطيني مع المَخاوف الديمغرافيّة الصّهيونيّة. وهذه الأخيرة كانتْ قائمةً أكاديميًّا، ولكنّها تحوَّلَتْ إلى تحريك السِّياسة بسببِ الكفاحِ المسلَّح؛ فالشّعبُ السّاكنُ المُستكينُ، والشعبُ المقسَّمُ إلَى طوائفَ متصارعَة، لا يُشكِّلُ خطَرًا ديموغْرافيًّا.

والحقيقةُ الصلبةُ والثّابتةُ حاليًّا هيَ أنَّ إسرائيلَ سَعَتْ منذُ انسحابها مِنْ طرف واحدٍ مِنْ جنوب لبنان، ثمَّ مِنْ قطاع غزَّةَ بعدَ ذلك بأربَع سنَوات، إلى أنْ تُحَوِّلَ عملياتِ المقاومةِ إلى سبَبٍ للْحَرب casus belli. كانتْ هذه إستراتيجيَّةَ إيهود باراك وأرئيل شارون في الانسحاباتِ مِنْ طَرَفٍ واحِدٍ من جنوب لبنان ومن غزة. وكانَتْ هذه إضافةً جدِّيةً إلى العقيدةِ العسكريّةِ الإسرائيليةِ في بدايةِ هذا القَرْن.

وكان الكفاح المسلح قد تحوّل سابقا من الخيار الوحيد لتحرير فلسطين إلى استراتيجية في مقاومة الاحتلال، في الضفة الغربية وقطاع غزة، وفي لبنان بعد العام 1982. وبعد الانسحابات من طرف واحد، وتحديدا بعد عدوان إسرائيل على لبنان عام 2006، وعلى غزة في عام 2008\2009، تَحوَّلَتْ المقاومَةُ تحوّلاً ثانياً إلى خيارِ إستراتيجيّة الدِّفاع عَن النَّفْس أمام احتمال أي عدوان إسرائيلي مقبل. إنَّ ما يَتمُّ الإشادَةُ به حاليًّا كمقاومَة هو ليْسَ ما سُمِّيَ مقاوَمةً في السابق، فقد كانَتْ المقاومةُ إستراتيجيّةَ تحرير بغَضِّ النظرِ عَنْ واقعيَّتها، ثم تحوّلت إلى خيار «مقاومة الاحتلال». ولكنَّ المقاومة المسلحة المُنظمة حاليًّا هي استراتيجيةُ دفاعٍ عنِ الذّاتِ وعَن الإقليمِ الذي تُسَيطرُ علَيْه، وهذا لا يقلِّلُ مِنْ أهمّيَتها. هذا، إذَا ما نَحَّيْنا جانباً الخطاباتِ التي تُحوِّلُها إلى لَقَبٍ لجماعةٍ أو حزْبٍ أو محْوَرٍ، والتي تَأْتِي في إطارِ صراعِ المَحَاوِرِ العربيّة.

المُشْكلةُ أنَّ هذا الخيارَ الذي باتَ دفاعيًّا يُستَخدَمُ مؤخَّرًا في خدمةِ أغراضٍ أُخرى (ولا أقصد حالة غزة المحاصرة). ولِهذا تقليدٌ طويلٌ في السِّياسات العربيّة؛ وأَقْصِدُ استخدامَ العمليات ضدَّ إسرائيل لتسجيلِ نقاطٍ سياسيَّة داخليةٍ أَوْ في الصِّراع بينَ الفصائلِ والأنظمة.

وهذا يَقودُني إلى فكرةٍ لا بُدَّ مِن العودة للتّأكيد عليْها في مَرحلة نضال الشّعوب العربيّة مِنْ أجْلِ الحريّة والديمقراطيّة. إذَا كانَتْ قضيّةُ فلسطين قضيَّةَ عدالةٍ وتحرُّر كَما قُلْتُ في المقدِّمة، فهيَ لا تتناقَضُ مع العدالةِ للشّعوبِ الأُخْرى، ولا سيَّما مِنْ أبناءِ الأُمّةِ الواحدةِ، أَي الشُّعوبِ العربيّة.

لقَدْ حمَلَتْ قضيّةُ فلسطينَ دائمًا بُعْدَيْن: الأوَّلُ ذلك المتعلّقُ بالعدالة وحتَّى بالهُويّة العربيّة، والَّذي جَعلَها مسأَلةً تَتجاوزُ القِيَمَ إلى الوِجدانِ ذاته عندَ الشُّعوبِ العربيَّة. ولا

يُمكنُنا هُنا أَنْ نُقْصِيَ العديدَ ممَّنْ وَصلُوا إلى الحُكْم، وهُمْ يَرفَعونَ شعارَ تحرير فلسطين، فلا شَكَّ في إخلاص كثير منْهُمْ. ولكنْ لا شكَّ أيْضًا في أنَّ حساسيّةَ الرَّأي العامِّ العربيّ لقضيّةِ فلسطين، أَغْرَتِ الأنظِمَةَ الاستبداديّةَ على أنواعِها باسْتخدامِها كأداةٍ سياسيَّة. وهذا هو البُعْدُ الثّاني. لقَد استُخْدِمَت قضيّةُ فلسطين في تبْرير القَمْع، وفي مُحاربة الخُصوم الذين كانُوا يُتَّهمونَ بالخيَانة حتَّى ولَوْ حارَبُوا منْ أَجل فلسطين، وكانَ خَدَمُ الأنظمة وحُلَفاؤُها يُشَرْعنونَ مَنْ في مُعَسكرهم حتَّى لَوْ كانَ منْ مُؤيِّدي التطبيع معَ إسرائيل، بَلْ حتَّى لَوْ تعاوَنَ معَ إسرائيل مباشرةً، ويُخَوِّنونَ مَنْ هوَ ضدَّ مَعَسْكرِهِمْ حتَّى لَوْ كان مناضلاً فلسطينيّاً.

يُمْكنُني الجَزْمُ أنَّ تحويلَ قضيّة فلسطين إلى أداةٍ استخداميَّة بيَد أنظمة استبداديّة فاسدة، لَمْ يُضرَّ بها أخلاقيًّا وقيميًّا فقطْ، بَلْ أَضَرَّ بها فعْليًّا؛ فالأنظمةُ ذاتُها التي لَمْ تُوَجِّه الطاقاتِ إلى الصِّراع معَ إسرائيل، استَخْدَمَتْ قضيَّةَ فلسطين في لُغَة الاستبداد، بحيْثُ لَوَّثت الخطابَ التحرّريَّ الفلسطينيّ، مثلَما لَوَّثَتْ في مرحلة ما كلمَةَ «ثوْرة»، و«مَجْلس ثوْرة» قبلَ أَنْ تُعيدَ الشُّعوبُ الاعتبارَ لهذه المُفْردات في الأعوام الثَّلاثة الأخيرة. وأصبحَ بعضُ اللِّبراليِّينَ العرَب مُعجَبًا بإسرائيل كردَّة فعْلٍ على فساد الأنظمَة الدكتاتوريَّة التي تُتاجرُ بهَا شعاراً، كَمَا انحازَ بعضُ الفلسطينيِّينَ إلى ديماغوجيا الأنظمة في مقابل الاستسلام والتطبيع، فأصبَحُوا هُمْ أيْضًا أدوات يَتعاملُونَ في السياسة الفلسطينيَّة لأهداف لا عَلاقةَ لهاَ بفلسطينَ. لقد فاتَ الكثيرَ من اللِّبراليِّينَ أنَّ هذه الأنظمةَ تَستخدمُ قضيَّةَ فلسطين في تبرير عَجْزها وتَخلُّفها، وأنَّ قضيَّةَ فلسطين ليستْ هيَ سبَبُ العَجْز والتخلُّف، بَلْ غالباً ما كانَت العاملَ الذي فَضَحَ العجْزَ والتخلُّفَ، وغالبًا ما كانَتْ الدّافعَ إلى التَّنمية. فلا ذنبَ لفلسطينَ في استخدام الأنظمة الاستبداديةِ لها ديماغوجياً، وبالعكسِ تماماً، إنَّ هذا الاستخدامَ يجعلُ منْ فلسطينَ ضحيَّةً مضاعَفَةً.

قُلْنا إذَنْ إنَّ الخيَارَ السِّياسيَّ في مأزِق، وإنَّ خيارَ الكفاح المسلَّح في حالَة انْفصالٍ عَن السِّياسة مُنْخرطٌ في صراع على وجوده، وتحَوَّلَ من إستراتيجيَّة تحَريرٍ إلى خيارِ دفاعٍ عَن النَّفس. فمَا الأُفُقُ الذي يُمكنُ بَحثُه الآنَ في ضَوْء هذه الحالَة؟

لقَدْ رَصَدَت السّياسةُ الإسرائيليّةُ بجانبها الأكاديمي وجانبها السِّياسي العمَلي، خطَراً شديداً في الثّورات العربيّة واحتمالات التطوُّر الديمقراطي في البُلْدان العربيَّة. ونُشرُ عدَدٌ كبيرٌ من البحوث عَن الأخطار المُحْدقَة بإسرائيلَ نتيجةَ تحرُّر الشُّعوب العربيّة، ونُشوءِ رأْي عامٍّ عربيٍّ، وعوْدَة البُعد العربيّ لقضيّة فلسطين. ولكنَّها عادَتْ لتعيشَ حالَةَ استقْرار نتيجةً لمَظاهر الثورة المُضادَّة التي انتشَرَتْ، والتي تَظْهَرُ وكأنَّها ردَّةٌ على خيارات الصناديق الانتخابيَّة، في حين أنَّها في الواقع انقلابٌ على المَسار الديمقراطي برُمَّته، بما في ذلك قَمْعُ حريّة التعبير، والسيطرَةُ على الرَّأي العامِّ، وعوْدَةُ الممارسات القمعيّة الأَمْنيّة. وتَتجَلّى الثِّقَةُ الإسرائيليّةُ بالنَّفس حاليًّا في توَسُّع الممارَسات الاستيطانيّة داخليّاً، والعودة إلى التّعاون الأَمْنيّ معَ بعض الأنظمةِ، والبناءِ على انقسامِ العالَم العربيّ إلى محوريْن سُنّي شيعي خارجيّاً، وغيْر ذلك من

الظَّواهر التي كادَت الثّوراتُ العربيّةُ تُودي بها وتُبَدِّدُها.

منْ هُنا، لا بُدَّ من العودةِ إلى التفكيرِ في مستقبلِ المَشروعِ الوطنِيّ الفلسطيني على ضَوْءِ المتغيِّرات التالية:

1. مَأزِقُ المُفاوَضات، 2. مأزِقُ الكفاحِ المسلَّح، 3. انشغالُ العالَم العربيّ لمرحلة غير قصيرة، بالثورة والثّورة المُضادَّة حتَّى تَستقرَّ الأُمورُ إلى ديمقراطيّات عربيَّة نامية كَمَا نَأْمَلُ.

وقَبْلَ أنْ نَبدأَ في التفكيرِ في هذه الأُمورِ، علَيْنَا أنْ نُؤكِّدَ ما يَلي: أنَّ خيارَ مقاومة ممارسات الاحتلال في هَدْم بيْت أو اقتلاع شجَرةٍ أوْ بناءِ مستوطنَة، لَمْ يَتوَقَّفْ خلالَ مأْزِقِ الخيارَيْن؛ فَقَدْ دافَعَ الإنسانُ الفلسطينيُّ في كلِّ مناسبَةٍ عَنْ نفسه وعائلته وأرضه ضدَّ الظُّلم. ولكنْ، لَمْ تَجْرِ مُحاولاتٌ جادَّةٌ لتَأطير طاقة المقاومة الهائلة هذه في إطارٍ نضاليٍّ ومشروعٍ وطنِيّ يَبدأُ بالأساسيّات هذه. ولذلك، فمَا عَدَا التّضخيمَ الإعلاميَّ لهذه الحالة أو تلْك منَ حالات المقاوَمة، وذلك إمَّا تَستُّرًا بقضيّة فلسطينَ في زمَن الثَّوْرات، غالبًا ما تُركَ الإنسانُ المُقاومُ، أو الحَيُّ المُقاومُ، أو القريةُ الصّامدةُ، فريسَةً لاستفْرادِ الدّولة الصهيونيّة به، أو للذّهابِ بحْثًا عن الحَقِّ في المَحاكم الصهيونيّة، معَ أنَّها منْ أدوات الاحتلالِ الرَّئيسة.

والملاحظةُ الثانيةُ، هيَ أنَّ العالَمَ في أيّامنا يَحترمُ الشعوبَ العربيَّةَ لأنَّها تُناضلُ ضدَّ الظُّلم عُمومًا، وظُلْم الأقرَبينَ تحديداً، وليسَ ضدَّ ظُلْم إسرائيلَ فقَطْ. ولا يتوقَّعُ منْها أَنْ تقبَلَ بظلْمَ إسرائيلَ، وهيَ تُضحِّي ضدَّ ظلم أنظمتها ذاتَها. فالصِّراعُ على الحرّية والعدالة لا يتجزَّأُ، وأتباعُ الأنظمة الاستبدادية والأجهزة الأمنيَّة يُعَيِّرونَ مَنْ يُناضلُ مِنْ أجلِ الحريةِ والعدالة والمساواة بأنَّه لا يُناضلُ مِنْ أجلِ تحريرِ فلسطين، وكأنَّهُمْ يفْعَلُونَ.

إنَّ أيَّ مُحاولةٍ للتفكير في المشروعِ الوطنيِّ الفلسطينيّ مستقبلاً، تَتطلَّبُ العودةَ إلى هذه الأساسيّات؛ وهيَ التناقضُ القائمُ أصْلًا بينَ الإنسانِ الفلسطينيّ على أرضه، والممارساتِ الاستيطانيّة الإسرائيليّة حاليًا. ونَبدَأُ في البناءِ على ذلك منْ هنا، فَلْنَنْظُرْ منْ حوْلنا، ولْنُمْعِنِ النَّظَرَ بعيدًا عَن الشِّعاراتِ المُجْترَّة حتَّى فقَدَتْ معْنَاها: ثَمَّةَ عمليّةٌ استيطانيّةٌ واسعةٌ جاريَةٌ في القُدسِ لتحويل مدينة القدسِ العربيّة إلى ما يُشْبهُ ما جَرَى ليافا التي حُوِّلَتْ إلى حَيٍّ / غيتو داخلَ تل أبيب. هذا بالسّطْرِ الأخير، ودَعْكُمْ من الشِّعاراتِ والخطاباتِ التي تَأخذُ الناسَ إلى كُلِّ مَكانٍ إلا الموضوعَ ذاتَه. هذا هوَ الموضوعُ، تحويلُ القدسِ إلى مدينةٍ يهوديّةٍ تَشمَلُ غيتو عربيًا؛ وتَجْري عمليّةُ استيطان مكثَّفَةٌ لضَمِّ ما سُمِّيَ في عمليّة أوسلو بالمنطقة «ج» إلى إسرائيلَ في الواقعِ وبالفعْل؛ ويُضرَبُ حصارٌ جائرٌ على قطاعِ غزّةَ، ويَمْنَعُ الخلافُ الفلسطينيّ – الفلسطينيّ، والصِّراعاتُ داخلَ مصرَ على طبيعة النِّظَام، من اتِّخاذ موْقف حقيقيٍّ وفعليٍّ لكَسْرِ هذا الحصار؛ وفي المَنَافي لاجئونَ يجْري تشريدُهُم الآنَ مرَّتَيْنِ وثلاثَ مَرَّات، ويتعرَّضونَ إلى نَكبات جديدة في سورية، حتّى اضطرَّ بعضُهم إلى اللُّجوءِ إلى مخيَّمات لبنان التي لا تَكادُ تتَّسعُ لمَنْ فيها، وحتَّى وصلُوا إلى إندونيسيا. ولَنْ أُحاولَ للَحظةِ أنْ أكونَ شاعريًا بهَذا الشَّأنِ، فلَنْ أُحاولَ أنْ أَستثيرَ عواطِفَكُمْ على الإطْلاق. ولكنّي أَكتفي

بالقوْل إنَّه في مدينة الناصرة في فلسطينَ المحتلَّة عامَ 1948 فَتَحَتْ عائلاتٌ بيوتَ عَزاءٍ لذَويها الذين قُتلوا في مَجزرة الكيماوي في ريف دمشقَ بعدَ أنْ لَجأُوا إليه منْ مخيَّم اليرموك.

يَحْدُثُ كلُّ هذا في الوقت الذي يَجري فيه إعلانٌ إسرائيليٌّ عَنْ نَقْل أملاك اللاجئين عامَ 48 من «القيِّم على أملاك الغائبين» إلى أَيْد خاصّة يهوديّة شخصيّة واستثماريّة. ما يَعني في الواقع إنهاءَ مسألة اللاجئين من طرَف واحد. نحنُ نَشْهَدُ عَمليًّا تصفيةَ قضيّة اللاجئينَ الفلسطينيِّينَ، وخاتمةُ ذلك هي مطلبُ الاعتراف العالَميِّ بإسرائيلَ كدولة يهوديّة.

لَنْ يَصْعُبَ على الفلسطينيِّ الذي يريدُ أنْ يُشخِّصَ مناطقَ التَّماسِّ بينَ المشروع الصهيونيِّ والشعب الفلسطينيِّ ليَبنيَ عليْها وحدةً وطنيّةً فلسطينيّةً تُبَلْورُ خطاباً ديمقراطيًّا إنسانيًّا قادراً على مخاطبة الرأي العامِّ العالَميِّ الذي أَهملَهُ خيارُ التّفاوُض حينَ حصَرَ الجهدَ في العَلاقات مع الإدارة الأميركيّة، والإدارات الأوروبيّة بالدّرجة الثانية؛ وأَهملَه الكفاحُ المسلَّحُ حينَ بَنَى على الخطاب الدينيّ وحدَه للتحشيد والتعبئة، منْ دُون البُعد الديمقراطيِّ الذي كان كامناً في مفهوم حركة التحرُّر.

ولَنْ يَصعُبَ على الفلسطينيِّ الذي يريدُ أنْ يشخِّصَ نقاطَ الضّعف الإسرائيليةَ، أَنْ يَرَى تأثُّرَها البالغَ بأَيِّ قرار بالمُقاطعة، وحتى بحملات المقاطعة المحدودة ضدها، وبأيِّ محاولة للتعامل معَها بوصفها دولةً استعماريةً أَوْ دولةَ فَصْل عنصريّ. فهي تريدُ أنْ تُصَوَّرَ دولةً ديمقراطيَةً (الوحيدة في المنطقة) ضالعةً في مفاوضات معَ طرف فلسطينيّ على نزاع لا يُعرَفُ فيه مَن الظالمُ ومَن المَظْلوم. ولهذا، فكلّما ظهرَتْ بوادرُ حملة مقاطعَة دولية، أَوْ إدانة للاستيطان، استَنجَدَتْ إسرائيلُ بالعملية التفاوُضيَّة.

تُهدِّدُ إسرائيلُ السُلطة بأنَّ لُجوءَها إلَى خيارات نضاليَّة حتَّى منْ نوْع حملات المقاطعة والضغط على إسرائيل، سوف يُهدِّدُ امتيازاتها كسُلْطة. ويبدُو لي أنَّ أيَّ مشروع وطنيٍّ فلسطيني سوف يقفُ أمامَ هذَيْن الخيارَيْن، وسوفَ يكونُ علَيْه أَنْ يَختارَ، وأن يدفَع ثمن خياره إذا أراد الخروج من المأزق الحالي ولو بالتصعيد التدريجي المدروس.

المُنطلَقُ إلَى إعادة صَوْغ المشروع الوطنيِّ الفلسطينيِّ، هوَ الواقعُ على الأرض، سَمُّوهُ ما شئتُمْ؛ «احتلال استيطاني»، «حالَةُ أبرتهايد»، ليسَت المسألةُ هيَ التسمياتُ، بَلْ هيَ ما يَحُولُ بينَنا وبيْنَ طَرْح هذا الواقع الوطنيِّ الفلسطينيّ، وواقع العُدْوان الصهيونيّ بكُلِّيته، وليس كقَضايا منْفصلَة؛ والمسألةُ هيَ أيضًا وجودُ عُنوان سياسيٍّ يتعامَلُ معَ مُجمَل الواقع الفلسطينيِّ، ويَطرَحُ هذا الواقعَ بكُلِّيته بلُغة مَفهومة دوليّاً. ويجب أن يكون تشكيل هذا العنوان الموحد هو الهدف من الوحدة الفلسطينية. فليس الهدف تشكيل حكومة موحدة ولا عقد انتخابات. وهذه على كل حال أهداف تعيد إنتاج الانقسام.

نحنُ لا نستطيعُ نَسْخَ تجربة المؤتمر الوطني الأفريقي بسبب وجود خلاف حولَ مفهوم الدولة في الحالتين، وحول العمَل العربيّ – اليهوديِّ المشترَك، خلافًا للعمل المشترَك بينَ الديمقراطيِّينَ البيض والسُّود منْ أجل دولة واحدة، وبسبب المسألة اليهودية دوليّاً، وبسبب

المُفاوضاتِ الجاريةِ على كيفيّةِ فَصْلِ الشعبَيْن، وليس على كيفيَّةِ عيشِهِما سويَّةً. ولا نستطيعُ في الوقتِ ذاتِه أَنْ نَنْسخَ تجربةَ حركاتِ التحرُّرِ الوطنيِّ في الستينيّاتِ؛ فهذِه مرحلةٌ انقضَتْ بلُغتِها ومَحاوِرِها الدوليَّةِ. ولكِنْ، هذا لا يمنَعُ أَنْ نتعلَّمَ مِنْ جنوبِ أفريقيا وخطابِ المؤتمرِ الوطنيِّ الأفريقي عالَميًّا، ومِنْ نقاطِ قُوَّةِ حركاتِ التحرُّرِ الوطني، وقبلَ هذا كلِّهُ، أَنْ نتعلَّمَ مِنْ تاريخنا نحن لكيْ نُبَلْوِرَ خطاباً ضاغطًا فعلاً على إسرائيل، وقادراً فِعْلاً على استِقطابِ أوسَعِ تَأْييدٍ ممكنٍ في الرأي العامِّ العربي، وعلى الساحةِ العالَميّة.

المشكلةُ حاليًّا، هيَ الدفعُ باتّجاهِ المشروع السياسيِّ الَّذي يَرى معاناةَ الإِنسانِ الفلسطينيِّ في سورية ولبنان، وفي غزّة، وفي القدس وبقيَّةِ أرجاءِ المناطقِ الفلسطينيةِ عامَ 1967، ويَرى أيضًا إصرارَ إسرائيل على الاعترافِ بها كدولةٍ يهوديةٍ، ويَرَى تصفيةَ أملاكِ اللاجئين في الأراضي التي احتُلَّتْ عامَ 1948 كجبهةٍ مواجَهةٍ واحِدة.

لَمْ أَخُضْ في اقتراحاتِ الحُلولِ. فلقد طرحَ الفلسطينيون والعرب ما يكفي. ولم أخض في النِّقاشِ حَوْلَ دولةٍ واحدةٍ أَوْ دولتَيْن، معَ أَنَّهُ نِقاشٌ مُفيدٌ نظَريّاً، ولا بُدَّ مِنْ خَوْضِه، فأَنا أعتقدُ أنَّ إسرائيلَ تُدمِّرُ فعلاً أساسَ حَلِّ الدولتَيْن. فأَنا لا أُؤْمِنُ بأنَّ واجبَ الضَحيَّةِ حاليّاً هو أَنْ تَطرَحَ حلولاً، فالموضوع الآن هو التصدي لما يجري على الأرض. وطَرْحُ الحلول مرة أخرى كأنَّها بديلٌ عَنِ النِّضالِ السياسي والبرنامج السياسي النّضالي حاليًّا هو هروبٌ إِلَى الأَمام. مرة أخرى النقاش حول «الحلول» مهم ومفيد، ولي فيه وجهة نظر. ولكن المهمة حاليا تكمن في إطار وطني شامل لمجمل طاقة المقاومة للشعب الفلسطيني، وحركته السياسية.

هذه أفكارٌ وأسئلةٌ لتَجديدِ الحوارِ بشأْنِ مستقبلِ المشروعِ الوطنيِّ الفلسطينيّ، انْطلاقاً مِنْ تفاؤُلِ الإِرادةِ حتَّى حينَ تتَشاءَمُ المَعرِفَةُ.

محاضرة ألقاها الكاتب في افتتاح المؤتمر السنوي الثاني لمراكز الأبحاث العربيّة بعنوان: «قضيّة فلسطين ومستقبل المشروع الوطني الفلسطيني» 7 – 9 كانون الأوّل / ديسمبر 2013

وعي الثورة: فكر
ياسين الحاج صالح نموذجا



ملف من اعداد:

عديّ الزعبي وحسام الدين محمد

أسئلة الثورة
أعمال ياسين الحاج صالح نموذجاً

عديّ الزعبي

أسئلة الثورة الفكرية

مع دخول الثورة عامها الثالث، نود ان نفتح ملف الفكر الذي رافق الثورة، ودوره فيها. يحاول المفكرون والمثقفون السوريون فهم مجتمعهم وتغيراته، كما يحاولون التفاعل مع ما يجري على الأرض، والتأثير عليه، كما تأثروا هم به. هذه العلاقة المتبادلة بين الأحداث اليومية، وبين محاولة فهمها وتحليلها والتأثير عليها، هي المدخل الوحيد لكل محاولة جدية لبناء فكر للثورة، ولما بعد الثورة. من هذه العلاقة، وما يرتبط بها من تساؤل محوري حول دور المثقف، تنبع مجموعة أسئلة يبدو لنا أن الإجابة عليها ستسهم بشكل مباشر في فهمنا لأنفسنا ولثورتنا ولمستقبلها.

تتوزع هذه الأسئلة على عدة محاور.

المحور الأول، هل قدمت الثورة فكراً يستطيع تجاوز الديكتاتورية ومنظومتها الفكرية؟ هل هناك ثورة على مستوى الفكر، تتناسب مع الثورة القائمة على الأرض؟ هل قدمت الثورة بديلاً ديمقراطياً فكرياً؟ وهل الثورة تقطع مع ما قبلها؟ هل القطيعة كاملة؟ أم أن هناك نوعاً من الاستمرارية بين العمل الفكري والسياسي قبل الثورة وبعدها؟

المحور الثاني، ما هو التفاعل المطلوب بين الفكر والثورة؟ هل على الفكر تقديم حلول للمشاكل التي تواجه الثورة؟ وبأي معنى؟ هل هناك نظرية للثورة؟ مقياس ما للثورات نستطيع به أن نفهم، ونحلل، ونقيّم الأحداث الجارية؟ أم أن الثورة بحد ذاتها تقدم لنا ما يجعلنا نقيس به نجاحها؟ هل يحاول الفكر التأثير على الحراك الثوري؟ هل يقوده؟ هل يبقى منفعلاً به؟

المحور الثالث، لحظة الثورة مفصلية، بمعنى أنها لا تترك أرضية مشتركة بين الثوار والانظمة القائمة. ولكن، من جهة أخرى، كما نرى في سوريا بوضوح، بين الثوار أنفسهم. هكذا تصبح كل الخيارات قابلة للنقاش مرة أخرى. ربما كانت هذه أقصى درجات الحرية في تاريخ البلد. من إحياء الخلافة، إلى تقسيم البلد على أسس طائفية وعرقية، إلى الحلم ببناء دولة ديمقراطية تعددية، إلى دولة دينية سنية، إلى دولة ليبرالية، إلى حلول تجمع بين بعض مما سبق، تعيش سوريا على وقع برامج مختلفة، ومتناقضة أحياناً، وبرامج توفيقية في أحيان أخرى. ما الذي يقدمه الفكر في هذه المعمعة؟ ما الذي قدمه؟ وما الذي يستطيع تقديمه؟ وماذا عن الانحيازات التي ينقسم إليها السوريين، بين يساريين وليبراليين وإسلاميين وعلمانيين وقوميين... إلخ. هل هذه انحيازات دائمة؟ هل لها دور تفسيري؟ هل يقوم المفكر في ظل الثورة، بإعادة قراءة لانحيازاته وخياراته، أم أن هذه الانحيازات ستساعده على فهم الثورة، وإخفاقاتها وإمكانياتها؟

المحور الرابع، يشكل انقلاب مصر في 3 يوليو/ تموز 2013 ذروة الصراع المفتوح بين قوى الإسلام السياسي والجيش المصري، ويبدو أن القوى الليبرالية واليسارية والشبابية انحازت إلى الجيش في هذا الصراع. في سوريا، كما في المنطقة بأكملها، يبقى دور الإسلام السياسي وطريقة التعاطي معه الإشكالية الأكبر. إلى اليوم، لم تنجح ثورات الربيع العربي في تقديم حل لمعضلة الإسلام السياسي. بين ديكتاتورية الإسلام السياسي نفسه، ومحاولات قمعه الديكتاتورية بدورها، هل هناك مخرج؟

يعود بعض هذه الأسئلة بنا إلى التساؤل القديم حول علاقة النظرية بالتطبيق، فيما يبدو بعضها وكأنه ما زال بلا إجابة منذ القرن التاسع عشر. البعض الآخر مرتبط بأسئلة عالمية حول الدين والديمقراطية والقومية. كما أن المحاور مترابطة ومتداخلة بشكل كبير. لا توجد أجوبة سهلة لهذه الأسئلة، كما لا توجد أجوبة قاطعة. جملة هذه الأسئلة هي ما سندعوه بأسئلة الثورة.

لتقديم قراءة في فكر الثورة، سنأخذ أعمال الكاتب السوري ياسين الحاج صالح كمنصة للنقاش. في عمله، يجسد ياسين إشكالية العلاقة بين متابعة الحدث اليومي الثوري، ومحاولة فهمه وتحليله، والتأثير عليه، وكيفية التأثر به. لذا رأينا أن نخصص ملف فكر الثورة لأعماله.

عمل ياسين الحاج صالح كأحد تعبيرات فكر الثورة

لم يكتمل عمل الحاج صالح بعد، فهو ما زال في بداية خمسينياته، في منتصف تجربته الفكرية والحياتية. لذا لا يسعى الملف إلى تقييم تجربته والحكم عليها. الهدف من الملف مناقشة جوانب معينة من أعماله، وطرحها للنقاش والنقد. الحضور الطاغي للأسئلة التي يطرحها الحاج صالح، ومحاولته الحثيثة الإجابة على أكثر الأسئلة صعوبة، من الطائفية إلى الهوية الوطنية إلى دور المثقف، إلى مشكلة الإثنيات والإسلام السياسي ونقاده، تجعل من عمله المادة الأغنى للنقاش. تتكثّف في تجربته الشخصية والفكرية اليوم جملة الأسئلة التي طرحناها أعلاه.

حاول الحاج صالح أن يبقى ملتصقاً بالحراك الثوري، وأن يتابع يومياته بدقة. هذه المتابعة جعلت عمله في سياق الثورة يسعى إلى هدف مستحيل: ما يبدو أنه توثيق للحراك الثوري بتعقيداته اليومية المتعددة والمتكاثرة، بهدف فهم وتحليل ونقد الثورة من داخلها. هذا التشابك بين اليومي والمُعاش والعياني، وبين محاولة الفهم النظرية، مع طرح حلول وتصورات لما ستؤول إليه الأمور، وكيفية الوصول إلى دولة ديمقراطية، جعلت من أعمال الحاج صالح أحد المحاور الرئيسية الفكرية خلال الثورة. أصبحت مقالاته ودراساته مادة رئيسية لكل المتابعين للشأن السوري، سياسياً وإعلامياً، ولمن يحاولون فهم الأحداث والتأثير عليها. اليوم، هو أحد أكثر الكتاب السوريين إثارة للجدل، والأكثر قراءة بين المتابعين والمثقفين والجمهور العام. من خلال وجوده اليومي على الأرض، طرح ياسين معظم الأسئلة في المحاور الواردة أعلاه. الأسئلة إذن مستمدة من الحياة اليومية للسوريين على الأرض، ولكنها أيضاً أسئلة عامة في ماهية الإنسان وطبيعته، ورغبته وقدرته على الوصول إلى حياة كريمة، وسبل الوصول إليها في ظل ظروف استبداد محلي، وقوى عالمية غير مكترثة لهذه الآمال. التفاعل مع الثورة من داخلها، وربط المحلي بالكوني، كان ديدن أعمال الحاج صالح.

معظم هذه الأسئلة كان حاضراً في أعماله قبل الثورة. في «السير على قدم واحدة» نجد قراءات لإشكالية الهوية الوطنية، ولليبرالية واليسار في سوريا. في «أساطير الآخرين»، نجد نقداً للإسلام السياسي ونقداً لنقاده. مع بداية الثورة، تحولت هذه الأسئلة إلى أسئلة مصيرية، مطروحة للنقاش العام على كل سوري، في اللحظة التي تحرر فيها السوريون، نظرياً على الأقل، بشكل كامل. معالجة ياسين السابقة لم تكن مكتملة، ولم تهدف بالأصل إلى أن تكون مكتملة. كانت محاولته طرح الأسئلة، والإجابة عليها بطرق غير تقليدية، ترفض التسليم بالأساطير المؤسسة والأجوبة النهائية والجاهزة، والانحياز لحرية الناس أولاً وأخيراً، هي ما سيجعله لاحقاً الصحافي ـ الباحث الذي يعيش الثورة على مستويين، يومي ـ عياني ونظري – بحثي. لم يسلّم ياسين بنهائية الكيان السوري، لم يسلّم أيضاً، بأية أسطورة أخرى مؤسسة لهذا الكيان. كما أنه لم يسلم بأية أسطورة حول الإسلام السياسي، من أتباعه أم من نقاده. ينطبق الأمر على ليبراليته ويساريته. هذا الانحياز للناس الفعليين،

وإصراره على التواجد بينهم، يرافقه حس نقدي يرفض الأجوبة النهائية والجاهزة، سيجعل ياسين أحد الناطقين باسم فكر الثورة.

رفض الأساطير والأجوبة النهائية الجاهزة ينبع من أنه لا توجد إيديولوجيا نظرية موجّهة لعمله. أقصد بالإيديولوجيا النظرية مجموعة تعاليم يقبلها الكاتب، وتساعده على تفسير العالم من حوله، وعلى طرح حلول للمشاكل التي تواجهه. لا يملك ياسين مثل هذه النظرية. فقد تخلى مبكراً عن الشيوعية كمذهب مكتمل، وبقي يسارياً مدافعاً عن الأخلاق التي شدته مبكراً إلى الشيوعية. هكذا يبدو أن عمله الفكري يعتمد على الانحياز إلى مجموعة قيم أخلاقية، وليس إلى نظرية مكتملة. أعتقد أن هذه القيم تبدو أقرب إلى قيم التنوير: الدفاع عن العقلانية والحرية والمساواة. من انحيازه إلى هذه القيم، ينبع عمل ياسين المتعدد الاتجاهات. في كل محاولاته، يضع ياسين هذه القيم نصب عينيه، وليس الإيديولوجيا. من جهة أخرى، هذا الانحياز يجعل الأولوية دوماً في صف الناس العيانيين، وليس النظريات الكبرى. هذه الخصال جعلت ياسين الأقرب إلى الثورة في لحظتها المفصلية هذه. منذ ما قبل الثورة، كان ياسين قد اكتسب هذه الخصال؛ مع اشتعال الثورة، كان وجود ياسين اليومي على الأرض، واستعداده لطرح كافة الأسئلة على تنوعها دون رسم حدود لما يمكن أن تسفر عنه، ضرورياً للتعبير عن الثورة.

عمل ياسين متشعب على كذا صعيد. بالإضافة إلى الأسئلة الكبرى التي طرحناها أعلاه، عمل ياسين على قضايا وعوالم المساجين السياسيين في سوريا، وجمع أعماله في «بالخلاص يا شباب». كما ساهم مع مجموعة من الشباب في تأسيس موقع «الجمهورية» خلال الثورة، وأجرى العديد من التحقيقات حول قادة الجيش الحر. بعد خروجه من السجن في منتصف التسعينات، عمل في الترجمة لفترة قصيرة. هذا الغنى والتنوع في الاتجاهات يعود إلى الرغبة في الفهم القائمة على الالتصاق بالعياني، على تقديم أقصى ما يمكن تقديمه في كافة الاتجاهات، وعلى إيمان ثابت بالدور البنّاء للفكر.

اكتسب الرجل من الأصدقاء والمريدين والخصوم والأعداء خلال الثورة ما جعله شخصية عامة. لا يتسع المجال هنا للحكم على أعمال ياسين، ونقاط قوته أو ضعفه، وأهمية أعماله اليوم، وغداً. لا تسعى هذه المقدمة إلى الدخول في تفاصيل إجابات ياسين على أي من الأسئلة الكبرى، حول الهوية الوطنية والطائفية والليبرالية واليسار والإسلام السياسي وغير ذلك. الدراسات في هذا الملف ستتناول بعض هذه الأسئلة بالتفصيل. تحاول هذه المقدمة الإضاءة على الترابط بين عمل الحاج صالح، وجملة الأسئلة التي تطرحها الثورة. هذه الخصال الواردة أعلاه، محاولة ربط اليومي– العياني بالنظري– البحثي، ورفض الأساطير المؤسسة في الإجابة عن الأسئلة الكبرى، والتخلص من الإيديولوجيا النظرية، بمعنى الانحياز إلى مجموعة قيم أخلاقية وإلى الناس العيانيين وليس إلى النظريات، هي ما سيجعل قراءة معظم أعماله تجربة فكرية مثيرة، وما سيجعله الشخص المناسب للتعبير عن الثورة في معارجها

الطويلة والمتشعبة.

لا تحتاج الثورات إلى أيقونات فكرية ؛ ولكن التعبير عن الثورة لا يحتاج بالضرورة إلى أيقونات فكرية. تعبر الثورة عن نفسها بطرق متنوعة ؛ يتجسّد أحدها في أعمال ياسين الحاج صالح.

نجد هذه الخصال عند العديد من المفكرين العرب والغربيين، أفكر هنا ببرتراند راسل ونعوم تشومسكي و طه حسين، على سبيل المثال, أي المفكرون الذين لا يبحثون عن أنظمة فلسفية فكرية مكتملة.

نجد هذه الخصال في المقالين اللذين اخترناهما لتقديم أعماله.

يعتبر ان شرعية مطلب اسقاط النظام مستمدة من واجب وطني واخلاقي للتخلص من قاتل عامّ

ياسين الحاج صالح: التحول الديمقراطي في سوريا صار متعذراً وهو ما ينبئ بسنوات من الزلازل والتفجيرات الاجتماعية

حوار: عديّ الزعبي

منذ انطلاقتها، طرح ياسين الحاج صالح أسئلة الثورة وحاول الإجابة عليها. هذه هي فضيلة عمله الأولى والأهم. من هنا، وليس من موقع العارف أو الحكيم، أصبحت أعماله أحد التعبيرات الرئيسة عن فكر الثورة. في هذه المقابلة المطولة سنعمل على الدخول في تفاصيل بعض إجاباته.

في المحور الأول، نركز على قضايا المثقف وعلاقته بالثورة وكيفية تفاعله معها.
المحور الثاني يتعلق بالإسلام السياسي وإشكاليات الطائفية والهوية الوطنية والتيارات العنفية الجهادية في سوريا.
المحور الثالث يناقش قضايا الأخلاق والقيم ومفهوم العقل وحضوره وإشكاليات العلاقة مع الغرب.
المحاور الثلاثة متداخلة ومترابطة.

قضايا المثقف

▪ نجد في القسم الثاني من كتابك «السير على قدم واحدة» والمعنون «اقتصاد سياسي»، قراءة منفتحة على الليبرالية، التي تميز بينها وبين الليبرالية الجديدة. ولكن في مقابلة منشورة في «بالخلاص يا شباب»، تقول إنك تخليت عن الشيوعية، ولكنك ما زلت يسارياً. كيف تستطيع التوفيق بين الاثنين؟ أي يسار تنتمي إليه اليوم؟ وأية ليبرالية ترى أنك قريب منها؟

▪ دعني أقل منذ البداية إنه يتقدم لديّ على اليسار واليمين وكل شيء آخر شاغل ثقافي، فكري وأخلاقي. أحب الثقافة أكثر من اليسار واليمين والوسط. الثقافة مصلحة عامة أساسية، مثل الاجتماع البشري نفسه، بعد ذلك وعلى أرضيتهما يمكن أن تتمايز مدارس وتيارات، يسار ويمين.

كمثقفين، يلزم أن نعرف وننتج معرفة ومعاني وقيما ورموزا، أن نسهم في تطور الثقافة، قبل أية انحيازات اجتماعية وسياسية. هل يمتنع أن ننتج معرفة ونسهم في تطور الثقافة... إلا إذا كنا يساريين؟ أو يمينيين؟ لست مقتنعا بذلك. وأظن الضعف الثقافي أحد مصادر عقم يسارنا ويميننا معا. لا تجد شيئا مهما تحت هذه اليافطات. تفضيلي الشخصي: كن مثقفاً، منتجا للقيم الثقافية أوّلا، ثم أُفضّلك يسارياً بعد ذلك. لدي شغف يساري، لكنني أفضل بالتأكيد يمينيا مبدعا ومنتجا للثقافة على يساري ركيك أو يقول الأشياء نفسها طوال حياته. هشام جعيط أعز علي من أي يساريين توانسة، وعبدالله العروي على أي يساريين مغاربة. ولا أفضل أن أكون مخطئا مع سارتر على أن أكون محقا مع ريمون آرون، على ما كان يقال في فرنسا في ستينات القرن العشرين. أريد أن أتعلم من آرون، لكنني يساري الهوى، وأُفضّل مواقف سارتر (كرمزين طبعا ليمين ويسار؛ مواقف سارتر في الشأن الفلسطيني كانت سيئة أكثر من الكفاية).

يمكن تعريف النزعة اليسارية بأنها الانحياز للأكثر حرمانا والكفاح مع الناس وبينهم من أجل تحكم أكبر لهم بشروط حياتهم والتخلص من الاغتراب. على نحو ما عرفناها في

القرن العشرين، الشيوعية شكل تاريخي لهذه النزعة، شكل أنتج اغترابا واسعا، حين جعل من الحزب /العقيدة/ الدولة صنما يُعبد، ومنع عموم الناس من الكفاح لتغيير واقعهم. إذا تمسكنا بهذا الشكل التاريخي المفوت فإننا نخسر المضمون التحرري للنزعة اليسارية، أما إذا فضلنا هذا المضمون كان لزاما علينا أن نخلع الشكل الشيوعي. والتجربة حولنا تؤكد هذا الاستدلال. انظر حال الشيوعيين السوريين واللبنانيين وما شابه، لا شيء تحرريا، لا شيء يحمل روحا فتية ثائرة، لا شيء غير تشكيلات ماضوية ومتحجرة لا حياة فيها. حالهم في أوروبا لا تبدو أفضل.

من جهتي لم أعد شيوعيا منذ سنوات السجن في ثمانينات القرن العشرين، وبتأثير متضافر من جاذبية الثقافة وتطلع إلى الحرية، شخصي وعام. كنت قليل التقوى الشيوعية منذ البداية. وهذا ربما لكوني لم أمر بمرحلة شيوعية تقليدية. في بدايتي كنت في إطار تجربة انشقاقية، الحزب الشيوعي- المكتب السياسي، تجربة تحمل تناقضات عديدة، منها طاقة تحررية ونقدية كبيرة لا يكف عن تبديدها هيكل سياسي غير تحرري، لكنها وضعتني في إلفة مبكرة مع أمثال ياسين الحافظ وإلياس مرقص وعبد الله العروي وبرهان غليون أكثر مما مع لينين وكتب دار التقدم. كان من حسن حظي أني قرأت أعمالا لهم قبل سجني عام 1980.

بدا لي أن هناك فقرا ثقافيا شديدا في الشيوعية، يتناسب مع التمركز حول الذات الحزبية/ العقدية والسلف المقدس. ولم أكن مستعدا للقول إن المشكلة في التطبيق، وأن النظرية صحيحة. هذا شيء لا أقبله بخصوص الدين، وهو يخاطب حاجات ميتافزيقية ومتعالية على التاريخ (خبرة الموت تحديدا)، ومن باب أولى لا أراه مقبولا على نظرية تاريخية. «التطبيق» هو علاقة النظرية بالتاريخ، وسوء العلاقة بالتاريخ، وقد تمثل في شيوعية القرن العشرين، لا يمكن أن يكون برهاناً على الجودة النظرية. الأصح أن التطبيق يكشف تناقضات النظرية وحدود صلاحيتها. هذه التناقضات والحدود محرك للتطور الفكري، وأظنها كانت محركاً لتطوري الشخصي.

وبفعل اختبار تلك التناقضات والحدود، لم أعد حتى أعتبر نفسي ماركسياً منذ أيام السجن أيضاً، وإن كنت، ولا أزال، أعتمد كثيرا على أدوات التحليل الماركسي. لم أشعر يوما بارتياح للتحول من اعتبار الشيوعية التجسد الكامل لكل حقيقة وخير وجمال، إلى اعتبارها كتلة مصمتة من الشر والباطل. فعل ذلك كثيرون من جيلنا، ولا أرى موقفهم سديدا.

من المهم القول هنا إنه كان في تمردنا السياسي والفكري على الشيوعية في سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته الكثير من الشجاعة الفكرية والأخلاقية، خلافاً لما في نقدها والاعتراض عليها اليوم. لم يعد الأمر مهماً اليوم ولم يعد تعبيراً عن شجاعة. بل إن ما صار مهما هو الحفاظ على ما هو نقدي وتحرري في الشيوعية، أطروحات ماركسية كثيرة وتجارب تحررية كان أكثرها على هامش التيار الشيوعي الرئيسي.

أما مطلب الحرية فولد في وضع شخصي محدد، السجن. هنا أخذ يبدو لي أني متهافت التفكير ومتواطئ ضد نفسي إن بقيت على الولاء لنظام عقدي سياسي توفر كل نسخه المطبقة أوضاعاً سياسية وحقوقية لا تسجل فارقاً مهما عن سورية الأسدية. وعبر هذه الخبرة الشخصية وما تحصّل لي من ثقافة، صرت أكثر تقبلا لليبرالية، لكن ليس ليبرالياً. أفهم الليبرالية أنها التيار الفكري المبني حول فكرة الحرية. تيار تشكل في مطالع الحداثة الأووربية، ويختزن خبرة مزدوجة: خبرة الاعتراض على الاستبداد والحكم المطلق، وخبرة الاحتجاج على السلطة الدينية والتعصب الديني. وهما تتقاطعان مع خبراتنا المعاصرة في هذين النطاقين.

في مجالات الأخلاق والدين والحقوق هناك الكثير مما نتعلمه من الليبرالية. وأرى هناك مزيجاً من الجهل والتعصب في رفضها على هذه المستويات. في ثقافتنا ومجتمعاتنا أجد غريباً جداً أن نعترض على الأخلاقية الليبرالية القائمة على الحرية، أو على التسامح الديني وحرية الاعتقاد الديني، أو على مبادئ حقوق الإنسان. وحدهما الطغيان السياسي والديني يستفيدان من ذلك. ويفوتنا غالباً أنه حتى الحرية الاقتصادية الليبرالية كانت مبدأ تحرريا في مواجهة الإقطاع.

لكن مع انتصار الرأسمالية، أظهرت التجربة التاريخية أن اقتصاد السوق الحرة الليبرالية دون تعديل سياسي يقود إلى تركز الثروات والفقر، وإلى انقلاب الحرية إلى ضدها حتى على المستوى الحقوقي.

ورأيي أن رهان ماركس أقرب إلى تعميم الليبرالية منه إلى رفضها. شيوعية ماركس هي طوبى ليبرالية، يتساوى فيها الجميع حرية ومقدرات، ويتفاوتون في المواهب فقط. الحرية الليبرالية التقليدية نخبوية، يستفيد منها على نحو خاص الأثرياء وأصحاب القدرات الخاصة.

الليبرالية الجديدة تجاه الليبرالية التقليدية مثل الشيوعية تجاه الماركسية، دوغما فقيرة، تقترح وصفات جاهزة للاقتصاد والمجتمع، محابية منهجياً لنخب الثروة والسلطة. ومنها قواعد «إجماع واشنطن» كوصفة للتنمية: خفض الإنفاق العام، تشجيع الصادرات، رفع الحواجز الحمائية وحرية التجارة، خصخصة الأملاك العامة، تعويم العملة، رفع الدعم عن حاجات أساسية... إلخ. كانت سورية تسير في هذا الاتجاه في سنوات حكم بشار. هذا التطور غير المقترن بأدنى حد من الانفتاح السياسي ساعد على ظهور وتشكل حلف اجتماعي من أصحاب الثروات والدخول العالية، تابعين للنظام، ولا كمون ديمقراطياً لديهم من أي نوع، لكنهم يعتبرون أنفسهم متحضرين.

بعد الثورة ظهر وجه فاشي لهذا التحالف، محفّز أساساً بالشبح الإسلامي، وترفده المخاوف والهوامات الطائفية.

ختاماً، أكثر ما يثير نفوري في مجال الفكر هو التمذهب، اعتناق مذهب ناجز واعتباره

منبعاً لكل الحقائق المهمة. هذه طماشة لست مستعداً لوضعها على عيني. تتساوى في ذلك عندي الماركسية مع الليبرالية مع الإسلامية مع أي نظام فكري جاهز. أفضل خرق الحدود وكسر الأسيجة، وتحمل تبعات ذلك: أن نحتار، وأن نضيع أحيانا. الطماشات ليست أحسن من أي شيء.

■ دخلت السجن عام 1980 لانتمائك للحزب الشيوعي السوري- المكتب السياسي. بعد خروجك، لم تشتغل بالسياسة، وإنما بالكتابة. بالمقابل، كان الهم السياسي دائم الحضور في أعمالك. في الفترة السابقة، كتبت عن الأجسام السياسية المعارضة ورأيك في عملها وأهدافها ومنطلقاتها، وأُشيع أنك ساهمت في عمل بعضها، كلجان التنسيق المحلية، وأنك أدليت برأيك في تشكيل المجلس الوطني والائتلاف وهيئة التنسيق. لا أعلم مدى دقة هذه المعلومات. بالمجمل، يبدو أنك ما زلت قريباً من السياسة بمعنى مباشر. ما هو الدور الذي يلعبه المثقف في السياسة؟ هل يستطيع المثقف النقدي العضوي أن يكون كذلك دون الانخراط في الشأن السياسي العام المباشر؟

■ بداية، ليس لي ضلع في تأسيس «لجان التنسيق المحلية»، ولم أعمل في نطاقها في أي وقت. ساهمت في كتابة عدد قليلٍ من وثائق اللجان، وثيقة سياسية في حزيران (يونيو) 2011، نالت وقتها اهتماما معقولاً، وكتبت وثيقتين ظننتهما أساسيتين: إعلان حول الجمهورية، وإعلان الكرامة، وحظيتا باهتمام عام محدود. لا شيء تقريباً غير ذلك.

ولست على علاقة بحزب الشعب، ولا أشارك في شيء من أعماله. إنه مكون من رفاق سابقين لي، أثق بهم كأشخاص أكثر من الجميع في المعارضة التقليدية. لكن أشعر أن مجمل حساسية المعارضة التقليدية وعالمها كله قد تقادما، ولم يعد لديها ما تقدمه.

رحبت بالمجلس الوطني وقت تشكله، وكتبت مقالين عما قدرت أنها مهامه وجبهات عمله. لكن يبدو أن المجلس كان يتحرك في مدارات تجعله أقل حساسية لكلام أمثالي. وكنت متشككاً في دواعي تأسيس الائتلاف، وكتبت عن ذلك شيئاً، ويبدو أن ائتلافيين منزعجون من ذلك. ولا أجد نفسي على ود مع النهج الأبوي لهيئة التنسيق، وربما أكون ذكرتها على نحو عارض مرة أو مرتين.

بصورة عامة لا أريد الانخراط في التشكيلات القائمة أو حتى الاقتراب منها. لكن لا أرى موجبا لمعاداتها والانشغال بها وتسميم الأجواء بالهجوم عليها.

وجدت نفسي في الغالب في وضع متناقض. قريب من السياسة، لكن أُفضّل الثقافة. السياسة موضوع أساسي في عملي، لكن أعمل بأدوات المثقف. لم أنخرط في أطر سياسية منظمة، لكني في الجو ولا أريد الابتعاد كثيرا عن قضايا السياسة والعمل العام. هذا التناقض تشكل في السجن. لا أستطيع كـ(مثقف سِجْن)، إن جاز التعبير، أن أبتعد عن السياسة. لكن تفضيلي هو الثقافة، وهي تشدني في اتجاه مغاير.

السياسة تشتغل بمنطق تأليف القلوب، أي التعبئة والحشد والتوحيد، والثقافة بمنطق

انشراح الصدر: الشرح والبسط والتوسيع. وهذا تفضيلي، لكن السياسة، وفي بلد ضعيف التشكل مثل بلدنا أكثر من غيره، هي أيضا مبدأ للإحساس بالواقع ومحركاته. لذلك لا أريد الابتعاد عنها كثيرا.

هناك أسباب عامة أيضاً لهذا الموقف. نحن في بلد ضعيف التشكل، وفي ثقافة ضعيفة التشكل بنيويا وضعيفة تمايز الوظائف. الابتعاد عن السياسة بذريعة الثقافة يمكن أن يكون قناعا للأنانية أو الجبن، أو لسياسة أخرى مستكينة للوضع القائم. هناك مثقفون فعلوا ذلك، لكن ثقافتهم كانت سياسة مموهة، منحازة إلى النظام و«العالم الأول الداخلي»، ولا تجرؤ على مواجهة نفسها. شكلوا حزبيات ثقافية متعصبة وضيقة وصراعية، تقوم على المحسوبية والتمييز، «طوائف» (لي تجربة شخصية لا تسر الخاطر مع بعض أعلام «الفكر» هؤلاء). والجوهر السياسي لهذه الطوائف الفرعية ظهر كثيرا جدا في الثورة.

إن كان لا بد من أحزاب، أفضل الأحزاب السياسية الصريحة.

أفترض أيضا أن هناك مثقفين يكرهون السياسة ولا يريدون الاقتراب منها. هذا موقف مفهوم، بل طيب، إن لم يستبطن الأوضاع السياسية القائمة ويعتبرها طبيعية. كره السياسة حق شخصي، لكن لا يستطيع المثقف أن يكون بلا موقف أخلاقي.

هناك، بالمقابل، مثقفون اقتربوا من السياسة كثيراً، أثناء الثورة بخاصة، إلى حد العمل كسياسيين. لا أرى ما يوجب ذلك.

للثقافة أدواتها الخاصة (المقالة والدراسة والكتاب، والموسيقى والأغنية والفيلم...) وكرامتها الخاصة، فلماذا لا ننخرط في العمل العام بأدواتنا، ونحاول مواكبة الثورة بعمل جدي في مجالنا؟

أفضل تصوراً للسياسة يحيل إلى الأبعاد الثقافية والأخلاقية للعمل العام، لا إلى الأحزاب والتجمعات والصراعات السياسية. وأتصور أني وأصدقاء آخرين قمنا بعمل «سياسي» فعلاً أثناء الثورة، سياسي غير سياسي، إذا جاز التعبير. وأظن أننا محتاجون اليوم لتفكير جديد في مفهوم السياسة ذاته، وكذلك لتشكيل أطر عمل عام «سياسية غير سياسية».

لست مثقفا عضويا، لا أرتاح للمفهوم وخلفياته النظرية، ولا لما يبطنه من تصور كُتَلي وملحمي للمجتمع (طبقات كبيرة، أحزاب، هيمنة، صراعات تاريخية...)، وإطاراً وطنياً مستقراً للصراعات الاجتماعية. ولا أعتقد أن دوري العام كمثقف ينضبط بمفهوم المثقف العضوي. وأخشى أن الشكل الوحيد للعضوية اليوم، بعد انحسار الموجة الشيوعية، هو ارتباط المثقفين بروابط عضوية وراثية، وليس بطبقات، بهويات لا بمشاريع تحررية. التصور الكتلي للمجتمع يسهل أمر التحول، يسهله أيضاً تحلل الإطار الوطني في بلدنا.

أفضل من جهتي مفهوماً للمثقف يجمع بين الانحياز واللاتماهي والنقدية. الانحياز للأضعف في الصراع الاجتماعي والسياسي، لـ«الشعب» الذي يعني في هذا المقام الشرائح الأكثر هامشية وحرمانا. واللا تماهي للحفاظ على مسافة تتيح الرؤية، وكترياق ضد الهويات،

والنقدية كفاعلية مراجعة لكل ما هو قائم، منفتحة مبدئيا على نقضه.

استقر خياري العملي على الانخراط في الصراع الاجتماعي والسياسي والفكري في مجتمعنا، والخيار المنهجي على وضع النفس في مستوى ما يجري ويصير ويتحول، ليس فوقه ولا خارجه ولا بعيداً عنه. هذا ليس خياراً فكرياً مجرداً بل هو خيار حياتي، نمط حياة فعلاً. ويبدو لي أنه في آن موقف معرفي متواضع، لا يتعالى على عالم الممارسات الاجتماعية استناداً إلى مذاهب أو توجهات سابقة على هذا العالم أو من خارجه، هي ما يصدر عنه أكثر المثقفين في بلدنا والعالم العربي؛ وهو أيضاً موقف خصب، يتيح اطراد القول وافتتاح نطاقات جديدة للكلام والتفكير؛ وهو بعد موقف مفتوح، انفتاح عالم الممارسات الاجتماعية اللامتناهي وتجدده. ليس هناك فكر ينطلق من مذهب إلا ويكون مغلقاً، حتى لو كان اسم هذا المذهب هو الانفتاح أو العلم.

لكن هذا الخيار يعني العيش في التناقض وقبول التناقض. ومنه خاصة ألا نستطيع الحكم على أوضاع عالم الممارسات أو جوانب منه بينما نحن منخرطون فيه. يقتضي الأمر دوماً سجلاً آخر، نستمده من عمل الثقافة، من التجريد الفكري والحكم الأخلاقي. هذا السجل الآخر يتكون بارتباط مع عالم الممارسات الاجتماعية، لكنه مستقل عنه أيضا. يحرك الثقافة نازع إلى التنظيم والتجريد والحكم، والانفصال المتواتر عن نهر الممارسات العكر والمتدفق. الثقافة تحتاج إلى حجرة خاصة، أو إلى كهف. ونحن لا نكف عن التحرك بين نهر هيروقليطس الدفاق وكهف أفلاطون الظليل، بين التدفق والتنظيم. هذا ليس سهلاً. لكنه التوتر المؤسس للثقافة.

وبالطبع هذا الخيار يقتضي البقاء في البلد والعيش بين الناس. ليس هذا شرطا خارجيا للثقافة، بل هو شرطها الذاتي. هذا هو السبب الأساسي لبقائي في سورية. لم أبق لغرض سياسي، بل بالضبط من أجل الثقافة. الثقافة هنا وليست في الغرب. من الغرب نتعلم تقنيات ونستعير أدوات، تقنيات بحث وأدوت تفكير، لكن لا نحصل على الثقافة. كفاعلية تحررية، الثقافة تتكون هنا، وحصراً هنا، في نهرنا. ربما يتوفر لنا كهف في الغرب، لكن النهر هنا.

ومن هذا الباب أجد نفسي في أزمة اليوم، وأنا مضطر للخروج من البلد.

■ هل يوجد ما يربط أعمالك المختلفة بحلقة متصلة، فكرة رئيسية قد تساعد على فهم هذا التنوع: بين تجربة السجن كما نراها في «بالخلاص يا شباب» ونقد الإسلام السياسي ونقد نقاده في «أساطير الآخرين»، إلى التقارير الصحفية عن قادة الجيش الحر المنشورة في مجموعة «الجمهورية»، وصولاً إلى عشرات المقالات والدراسات المنشورة في «السفير» و«الحياة» و«الأوان» و«الحوار المتمدن»... ومجمل الأعمال المنشورة في كتب ومجلات متعددة. هل هناك محرك أساسي خلف هذا العمل الثقافي المتعدد الاتجاهات؟ أم أنّ تناول هذه المواضيع لا يحتاج إلى فكرة محرّكة واحدة؟

■ نعم، أفضل الاعتقاد أن هناك موضوعا واحدا أو روحا واحدة، الحرية. الحرية بأبعادها المختلفة، التحرر السياسي، تحرر الفكر، الحرية الدينية، التحرر الاجتماعي. كتاب السجن، والكتابان عن سورية، «سورية من الظل» و«السير على قدم واحدة»، ثم «أساطير الآخرين»، تحمل هذا التطلب بجلاء.

وآمل أن الحرية ليست موضوعا خارجيا لهذا العمل، بل هي روحه المحركة. أكثر شيء لا أطيقه، أكثر حتى من السجن والتقييد السياسي، هو القيود الفكرية، أسر التفكير في إطار مذهب أو عقيدة، يفترض أنها تقول كل شي مهم أو أساسي. هذا ضرب من التمسك بأب كبير معصوم، لكن من شأنه أن يبقينا صغارا على الدوام. ومعادلاته السياسية هي الطغيان السياسي أو الديني، والضمور الثقافي.

لدي ميل قوي أيضا إلى تنويع مواضيع الكتابة، وتوسيع دائرة ما يمكن الكتابة عنه. أن نتناول أشياء لم يسبق تناولها، وأن تكون المقاربة مبتكرة. المقاربات هي التي تصنع المواضيع، وليس العكس. وأجد متعة خاصة في تناول أشياء وقضايا غير مطروقة أو من زوايا غير مطروقة. أنا كاتب هاو، الكتابة هي اللعبة التي أهواها.

وأظن دافع التنويع والتوسيع هذا متصل أيضا بنازع الحرية. الواحد منا لا يكون حراً دون خروج على المألوف وانفلات من الدروب السالكة. ولا يكون حرا أكثر مما حين يلعب.

لكن هذا يتعارض مع اضطراري، منذ صرت كاتبا، إلى الكتابة بانتظام في صحف ومجلات. الكتابة الدورية ليست لعباً. إنها «أكل عيش»، على ما يقول المصريون. حاولت أن أجمع بين الأمرين، الالتزام بنظام دوري للكتابة واللعب بحرية واستمتاع. ليس الأمر سهلا. وبعد نحو عامين من الثورة صار صعبا فعلاً. توقفت عن الكتابة الدورية منذ أواخر آذار 2013، وآمل ألا أضطر إلى العودة إليها.

الاسلام السياسي واشكاليات الطائفية

■ يشكل سؤال الهوية الوطنية في سوريا أحد المواضيع الرئيسية التي تتكرر في أعمالك. قبل الثورة، كتبت «إن ابتكار الشعب السوري هو التحدي الأكبر المطروح على السوريين». هل تستطيع الثورة ابتكار الشعب السوري؟ أم أنّ سؤال الهوية سيبقى معلقاً لفترة قد تستمر لعدة عقود؟

■ بداية ماذا لدينا اليوم؟ لدينا «سورية الأسد»، وهي تقتل من يثور عليها، وتستخدم في ذلك أسلحة الدمار الشامل.

ولدينا ميل قوي للتجزؤ المحلي ولتشكل إقطاعات دينية عسكرية، تقوم على الطغيان بدورها مثل «سورية الأسد». وهما معا مضادتان لسورية العامة، دولة جميع السوريين.

ولدينا عملية تاريخية مفتوحة، لا نزال في فصلها الأول، الثورة، الذي سوف تعقبه فصول أخرى دونما شك. وقد تنتهي بدمار كلي للبلد.

أعتقد أن سورية العامة مكسب لجميع السوريين وليس لبعضهم، وهي أقدر على توفير فرص للترقي المادي والأخلاقي والاجتماعي من سورية إسلامية، أو من إقطاعيات صغيرة إسلامية أو كردية، أو طبعا من إقطاعية أسدية. ومن هذه الزاوية أرى أن ابتكار شعب سورية هو العملية الصراعية التي سنخوضها بالتوازي مع الصراع الكبير من أجل تحرير سورية وتوحيدها من الإقطاعيات المتعددة، الأسدية، والإسلامية والكردية.

بعبارة أخرى، لدينا صراع مزدوج، صراع لإعادة تشكيل سورية وصراع لإعادة تشكيل السوريين. وهما معا يتجاوزان الفصل الحالي من الثورة، الذي قد ننظر إليه يوما ما كمدخل لعملية إعادة تشكل تاريخي واسعة للبلد.

وأكثر ما يمكن أن يساهم في تشكل الشعب السوري في تصوري هو التحول من تفكير وممارسات متمركزة حول الهوية نحو تفكير وممارسات متمركز حول العمل والقيم والتطلعات الاجتماعية. الناس يتساوون في هذا، ولا يتساوون في الهويات. والثورة تفجرت بداية ضد أوضاع امتياز تُنشِّط الهويات وصراعاتها، ومن أجل العدالة والحرية للجميع.

العمل من أجل إعادة بناء الاقتصاد والتعليم والإدارة والخدمات العامة، وكفاح سوريين مختلفي الأصل من أجل شروط حياة غير مختلفة، وأشكال التنظيم الذاتي التي قد يبتكرونها أو يطورونها من أجل ذلك، هي العمليات التي أتصور أن يتشكل عبرها الشعب السوري وسورية الجديدة. كلما كانت الأوضاع أكثر صعوبة على مستوى شروط العيش وإدارة الحياة، كان مرجحا للعلاقات بين سوريين مختلفي الأصول أن تكون أسوأ. بالعكس، العمل من أجل تطلعات عامة (دخل أعلى، تعليم أفضل، خدمات أفضل...) يُقرِّب الناس من بعضهم. الشعب يتكون في هذا الكفاح للتحكم بشروط الحياة.

عموماً، في سياق الثورة، أرى أن مسألة الهوية الوطنية لا تحل تأمليا وفكريا، إنها تنحل في العمل على تغيير الواقع، التخلص من النظام، واستعادة السوريين حياتهم من أيدي الطغيان والإقطاعيين القدامى والجدد. الثورة هي التجربة المكونة لسورية الجديدة وللهوية السورية الجديدة. تعثر الثورة وفشل العملية التغييرية يفتح بابا لتحلل سورية، مجتمعاً وكياناً وهوية. نرى بعض ملامح ذلك الآن. والتحلل يأخذ شكل حروب هويات: عرب وكرد، سنيون وعلويون، وإقطاعيات ضد إقطاعيات. وهذه صراعات منحطة لا تثمر تحررا ولا قدرات عامة.

وعلى مستوى عناصر بناء الهوية، من الأشياء التي تبدو لي منذ الآن مقلقة وتستحق التوقف عندها ما يبدو من إضعاف أو حتى من تجريم العنصر العربي في تكوين سورية، إن لمصلحة العنصر الإسلامي أو لمصلحة تصور ضد عربي لسورية. هذا قصير النظر في رأيي وغير سديد. التحول من عروبة مطلقة إلى سورية مطلقة لا عروبة فيها مسلك متطرف، لا

يمثل قطيعة مع البعثية، بل هو بعثية مقلوبة. بدون عروبة، سورية أخف وزناً وأقل تماسكاً. هذا رغم أنه لا ريب في وجوب القطيعة مع العروبة المطلقة البعثية، لمصلحة تصور دستوري للعروبة، يجعل منها جزءا من سورية، يربطها بعالم يحيط بها بدلاً من أن يفصلها عن العالم.

▪ يرى البعض، بعد ثلاث سنوات من الثورة، أن المجتمع السوري تحول إلى كانتونات طائفية وعرقية مغلقة. يبدو أن في هذه المقولة شيئاً من الصحة. تبدو الأقليات، ككتلٍ صلبة، أقرب إلى النظام، فيما تبدو الأكثرية السنية أقرب إلى الثورة. قد يبدو هذا كلاماً طائفياً، ولكنٍ هل من تفسير لهذه الظاهرة، لا يقع في فخ الطائفية نفسها، أي لا يعتبر الطوائف كتلاً صلبة مغلقة لها جوهر واحد ثابت؟ أم ان المقولة بحد ذاتها غير صحيحة؟ هل هناك مخرج من الطائفية؟

▪ الأساس في الطائفية هو الامتيازات الاجتماعية وليس التمايزات الثقافية، أي المواقع التفضيلية الراهنة حيال السلطة العمومية والموارد الوطنية وأجهزة الذكر العام، وليس الفوارق الدينية المذهبية الموروثة. المسألة مسألة «نظام»، إذا عنينا بالنظام الترتيب السياسي الذي يحرس أوضاعا قائمة على الامتياز، وليست مسألة أديان ومذاهب. لكن فوارق الأديان والمذاهب يمكن أن تكون أطر تنظيم وتماه وتعبئة سهلة الاستنفار لحفظ الأوضاع الامتيازية وإعادة إنتاجها.

لا أرى أية مشكلة في ما يميز مجتمعنا السوري ومجتمعاتنا المشرقية من تعدد ديني ومذهبي، فمجتمعات الأرض كلها مثلنا، على تفاوت في الدرجة فحسب. المشكلة في الترتيبات السياسية التي قد تعمل على تحييد هذه الفوارق في النطاق العام أو، بالعكس، على تحويلها إلى ما يشبه أحزابا أو لوبيّات سياسية خفية. المشكلة أيضا في مقارباتنا الفكرية للمشكلة ومدى توضيحها وتملكها معرفيا، أو بالعكس تعميتنا لها وإسدال حجاب من الصمت عليها. في سورية اقترن التوظيف السياسي للتمايزات الموروثة، وربطها بأوضاع امتيازية من قبل الفاعلين السياسيين الذي يتحكمون دونما منافس بالدولة، مع التكتم عليها من قبل فاعلين عامين ثقافيين بذريعة الوطنية. المثقفون المعنيون تواطأوا مع مفهوم أعمى للوطنية، ووفروا الأقنعة لطغمة طاغية، كان مناسبا جدا لها أن تمارس الطائفية من وراء حجاب.

هذا كان ممارسا في سورية فعلا، ولا يزال. لدينا علاقة معرفة/ سلطة مناسبة للطائفية، لا لمقاومتها.

الأوضاع التي يقاربها السؤال بحذر هي نتاج بنية دامت عقودا، وتمخضت عن نشوء «الطوائف». الطوائف هي نتاج السياسة الطائفية، أو ثمرة سياسات التمييز والامتياز، وليس مبتدؤها. ميّز كسلطة عمومية بين الناس، تلاعب بالفوارق بينهم، قرب بعضا أبعد بعضا، فتحصل على طوائف بدءاً من جماعات ثقافية أقل تشكلا.

ليس صحيحا أنه في البدء كانت الطوائف. ما لدينا في البدء هو فوارق ثقافية خاملة أو شبه خاملة، «طوائف في ذاتها»، ضعيفة الشحنة السياسية عموما. بالسياسة والدولة، جرى تحويلها إلى طوائف لذاتها، إلى تكوينات اجتماعية مشحونة بقوة، أو ذات كهربائية سياسية قوية، لها حقل جذب ونبذ فعال، والاقتراب من الشاحن السياسي لها خطر، وقد يكون مميتا.

هناك متهم أساسي في هذه القصة، النظام الأسدي الذي توسل الطائفية كأداة حكم، وارتكز إليها في عملية إعادة إنتاجه الذاتية، وعمل على تغذية الطائفية في المجتمع ككل. من جهة هذا يُطبِّعه ويجعله يبدو انعكاسا لمجتمع طائفي التكوين. ومن جهة ثانية، هذا يسهل انقلاب أي صراع سياسي مضاد للنظام إلى «فتنة»، أي صراع داخل المجتمع، فينصب سورا إضافيا لحماية النظام في قلب معسكر العدو: المجتمع المحكوم.

لكن لنقترب قليلا من فيزيولوجيا الطائفية، إن جاز التعبير، أي إلى آليات عملها وأداء وظائفها الاجتماعية والسياسية.

حين نقارب الطوائف في علاقتها بمركز السلطة العمومية، وهي لا توجد خارج هذه العلاقة، نراها مكونة من شبكات محسوبية متفاوتة الكثافة، علاقات خدمة وتبعية وقضاء حاجات تربط بين محاسيب محتاجين وحُسباء أو نافذين يتوسطون بينهم وبين المركز المقرر. والمقصود بالمحسوبية ما نتكلم عليه عادة من «واسطة» أو «فيتامين واو»، أو «ضهر» أو «غطاء». الحسيب، عبر روابطه الخاصة ونفوذه، وموقعه العام بخاصة، ييسر مصالح محاسيب محتاجين، فيحصل منهم على العرفان والولاء بالمقابل. ونقول عن شخص إنه «مدعوم» حين يكون له «ظهر» قوي أو محسوبا على شخص نافذ. وأقوى «الظهور» في سورية عائلي، عائلة حافظ الأسد، والعائلة الأسدية عموما، ثم أمنيّ، ضباط المخابرات.

وتندرج ضمن علاقة المحسوبية أيضا أشكال محاباة الأقارب، سواء القرابة الدموية أو الجهوية أو الطائفية، لكن أيضا التوسط مقابل المال (الحسيب يثري، يزداد «حسبا»، وينمو «حسابه»)، وكذلك التوسط للرفاق والإخوان الحزبيين (أحزاب «الجبهة الوطنية التقدمية» شبكات محسوبية منظمة ومعترف بها). وهو ما يفيد منذ الآن للقول إن الطوائف أقرب إلى منظمات سياسية، تم إعادة إنتاجها بإعادة إنتاج الأوضاع السياسية القائمة على الامتياز، وتعيش وتتماسك طالما هذه الأوضاع مستمرة. يفيد أيضا القول أيضا إن الطائفية علاقة سياسية محروسة بالقوة، وليست جوهرا ثقافيا أو تعبيرا عن جوهر ثقافي.

والشبكات داخلية عموما، محصورة ضمن كل واحدة من الجماعات الدينية والمذهبية (ربما إلا على مستوى البرجوازية العليا)، وعلاقة الحسيب بالمحسوب قلما تكون عابرة للجماعات. نتكلم على طائفية لهذا السبب بالذات. لأن جماعات خاصة عارضة تشكلت حول شبكات للواسطة وقضاء حاجات مشروعة (وطلبات غير مشروعة) للناس، ويغدو الارتباط بالشبكات مصلحة لجميع أفرادها لأنها تلبي مصالحهم وتيسر أمورهم، وتحميهم

من جرائر أعمالهم أحيانا. هذا الدور العام لجماعات خاصة هو ما يحولها إلى طوائف. الطائفية هي العملية الاجتماعية السياسية التي تؤدي بجماعات خاصة عارضة إلى التحول إلى متحدات عامة، ترتبط إعادة إنتاجها بإعادة إنتاج النظام السياسي الذي يستجيب على نحو تفضيلي لهذا الضرب من تلبية الحاجات، ولا يوفر لعموم السكان أقنية عامة شرعية تضمن قضاء حاجاتهم على قدم المساواة.

وكلما كان عدد النافذين في جماعة أكبر (رجال سلطة، ضباط كبار، رجال دين، رجال مال، وجهاء محليون، شيوخ عشائر...) كانت علاقات التبعية ضمنها أقوى، وارتباط المحاسيب بالحسباء النافذين أشد، وعلاقتها مع مركز السلطة أمتن.

ماذا يفعل الحسباء؟ يسهلون أمور محاسيبهم، من تسيير معاملة عند الدولة، إلى تأمين وظيفة، إلى صفقات كبرى، مرورا بتأمين زيارة سجين سياسي أو تأمين جواز سفر أو رفع منع سفر. وبالآلية نفسها يتحولون هم إلى مقصد للمحتاجين، وجهاء وأعيان.

وبفعل هذه الشبكات الفاعلة تندار الجماعات إلى داخلها وتلتئم حول علاقة المحسوب بالحسيب، وتتجه أنظارها وتوقعاتها، عبر هؤلاء الحسباء أو الوسطاء، نحو مركز السلطة التي هي المفتاح العام: هنا تفتح كل الأبواب (أو تغلق بإحكام) تقضى الحاجات (أو لن تقضى أبدا) وتنحل كل عقدة (أو تمتنع على كل حال). والجماعات المشدودة الأنظار إلى المركز لن تنظر حولها إلا بعين المنافسة، ولا تتفاعل مع من هم حولها. عبر هذه العمليات تتشكل الجماعات كطوائف.

وفي تقديري أن الشبكة العلوية (رجال سلطة، ضباط مخابرات وجيش، رجال مال) هي الأقوى، تليها الشبكة المسيحية (مطارنة ورجال مال أساسا). ولا نستطيع التكلم على شبكة سنية عامة، لكن هناك شبكات جهوية، أقواها الشامية (رجال مال ومشايخ). شبكات المحسوبية ليست متساوية، قوة وفاعلية ونفوذاً.

وتقيس كثافة شبكات المحسوبية وفاعليتها قوة النسيج الطائفي، كلما كانت الشبكة أكثف وعدد النافذين أكبر كان النسيج الطائفي أمتن وأقوى التحاما. ثم إن قوة التحام الشبكات تقيس شدة الولاء للنظام. شبكة محاسيب أقوى يعني نفوذا أكبر في النظام وولاء أشد للنظام، أي للموقع الاحتكاري الذي يتحكم بالسلطة العامة والموارد الوطنية والحركية الاجتماعية. ولاء يبلغ درجة التماهي. وضعف ولاء يبلغ حد الاغتراب حين لا يوجد من يساعدك في تسيير مصالحك المشروعة، ولا قانون أو سياسة عامة تحميك. وهذه خبرة شائعة جدا في «سورية الأسد»، وأكثر من يعاني منها سكان أرياف وأحياء طرفية، وهم في غالبيتهم سنيون. «الظلم» هو هذا: انغلاق الأبواب العامة في وجهك وفقدانك «الظهر» (الدعم) و«الغطاء» (الحماية).

ولن تجد بين الحسباء طبعا مثقفين أو قادة رأي، أو قادة سياسيين مستقلين. هؤلاء ينتمون إلى عالم فيه قانون وحقوق عامة ومؤسسات عامة فاعلة. ولا يكاد يسير شيء بالقانون في

« سورية الأسد »، وليس هناك حقوق عامة للناس بصفتهم « مواطنين » .

ما هو المحرك في هذه العملية كلها؟ الفئة الحاكمة المستولية التي لا ينضبط حكمها بقواعد عامة مطردة. وهي قوة تطييف إيجابية وواعية جدا، توفر بكامل الوعي فرصا لمحاسيب لا توفرها لغيرهم. لديك فرصة أكبر في أن تقبل في الكلية الحربية (أو في الإيفاد الخارجي، أو السلك الدبلوماسي، والوظيفة العامة عموما) إن كنت من الفئة س. هذا يحول صفتك السينية العارضة إلى منبع امتياز، يحولك إلى شخص مشحون بشحنة مرغوبة من وجهة نظر تحقيق المصالح، وشحنة سلبية من وجهة نظر الأقل امتيازا. كيف لا تعمّ الطائفية المجتمع؟

وهذا في الأصل هو منبع ظهور النافذين والمحاسيب. إن السلطة العمومية التي يفترض أن يتساوى الناس في نظرها، كمواطنين، هي منبع التمييز واللامساواة. هي « ظهر » خاص و« فيتامين » خاص و« غطاء » خاص و« دعم » خاص لقطاعات من السكان أكثر من غيرهم، وذلك على أساس اعتباطي من وجهة نظر الدولة الوطنية، القرابة. هذا سيجعل منابتنا الخاصة، العارضة والاعتباطية، مقترنة بامتيازات أو بحرمانات عامة. قد يفضل مثقفون ألا يروا ذلك، اختصاصهم بالعمى العام يوجب عليهم عدم الرؤية. لكن كيف لمن حرموا نعمة العمى ألا يروها؟ كيف لعامة الناس أن يتعاموا عما يرونه ويلمسونه كل يوم؟ وكيف للوعي الذاتي الطائفي ألا ينمو؟

الخلاصة أيضا أن الأصل في الطائفية هو أن مركز السلطة العمومية هو المُميِّز العام، مضخة التمييز العام. وأن الطائفية مصنوعة من مكاسب وامتيازات وليس من تمايزات موروثة.

***

أعتقد أن في هذه المقاربة ما يسهم في عقلنة ظاهرة الطائفية وإخراجها من دهاليز العقائد والهويات والماضي إلى ضوء المصالح والامتيازات والحاضر.

ولعلها أيضا جسر تحليلي متين يربط بين الطائفي والطبقي، أو يظهر أساس الطائفية في امتيازات ومصالح متفاضلة وغير عادلة، وليس في هويات لا تتفاضل.

وميزتها الأساسية إظهار أن الطوائف لا تعيش إلا بالنظام العام، أنها ليست كيانات اجتماعية أو ثقافية خاصة، بل هي منظمات سياسية عامة، مثل « المنظمات الشعبية »، ومثل « الجبهة الوطنية التقدمية » .

وهي، بعدُ، تجيب على سؤالك: لماذا تبدو الأكثرية السنية أقرب إلى الثورة؟ أو عتبة تماهيها بها أخفض من غيرها؟ هذا لأن عدد الحسباء في وسطها أقل، أي لأن قطاعات واسعة منها « مظلومة »، مفتقرة إلى « الواسطة » و« الظهر » و« الغطاء » ووالدعم » . تبقى الأموال التي تدفع، الرشوة، والاضطرار لدفعها مثار غضب جمهور مفقر يرى موارده تشح، ويستنزف جيبه في كل وقت، حين ينجب ولدا وحين يبني بيتا وحين يزوّج ابنا.

وبالطبع هناك سنيون نافذون، في مراكز المدن الأكبر بخاصة، وتجدهم لذلك منسجمين مع موقعهم ومتحفظين على الثورة أو معادين لها صراحة. المسألة دوما مسألة امتيازات

وليست عقائد وأصول.

يجد نفسه أقرب إلى النظام المستفيدون من شبكات محسوبية فاعلة، تيسر مصالحهم، وتضعهم في موقع ممتاز في النظام العام. لديك الكثير مما تخسره إذا تغير النظام، طبعا لن تريده أن يتغير.

وميزة هذه المقاربة أيضا أنها تسهل لنا تصور مخرج من الطائفية: رفض التمييز على مستوى السلطة العمومية، ونظام العدالة الاجتماعية والقانونية والحريات العامة. الطائفية (والعشائرية والجهوية...) نمت واتسع نطاق تأثيرها مع استتباع السلطة القضائية والتمركز حول السلطة وتفاقم الاستبداد، وافتقار الأفراد إلى حمايات اجتماعية. الطوائف والعشائر، عبر علاقات المحسوبية، تشكل أطراً وسيطة بين سلطة مستبدة تعسفية وأفراد وجماعات محلية منكشفة وبلا حماية.

على أن هذه المقاربة الداخلية و«الفيزيولوجية» للطائفية تحتاج إلى إكمال خارجي من مجال استراتيجيات السيطرة السياسية. ما الذي يجعل بعض شبكات المحسوبية أكثف من غيرها؟ أضمن للتماهي بالنظام من غيرها؟ أعتقد أنه قرار سياسي، بل تأسيسي، اتخذه حافظ الأسد منذ وقت مبكر من استيلائه على الحكم، بل منذ وقت أبكر، ويتمثل في منح أبدية حكمه موقع الأولوية العامة العليا. هذا اقتضاه توكيل موثوقيه وذوي قرباه بالركائز الأمنية لنظامه، أو بالأحرى الوظائف الأمنية التي تضمن إعادة إنتاج النظام، وهي أوسع بكثير من الأجهزة الأمنية، وتمتد عبر مؤسسات الدولة كلها، من الإدارات إلى المدارس والجامعات إلى المشافي، وتخترق حزب البعث على جميع مستوياته. هذا باب أول للتمييز والامتياز، فتح بالتدريج أبوابا أخرى. شبكات المحسوبية تشكلت في سياق يمنح الروابط الشخصية وعلاقات القرابة والثقة والمعشر الأولوية على الرابط الوطني العام والعلاقات المجردة، العمياء عن أصول الأشخاص وفصولهم.

وخلافا لما يرشد إليه التفكير الطائفي، فإن الأصل في مشكلة الطائفية ليس من يحكم، بل كيف يحكم؟ بالقانون أم بالمحسوبية؟ بقواعد عامة للعدالة أم بالقرابة الاعتباطية؟ الطائفية ممكنة أيا يكن من يحكمون، وممن ينحدرون. ليس لأن الأسرة الأسدية علوية لدينا طائفية في سورية، بل لأن حكم هذه الأسرة قائم جوهريا على المحسوبية، وهو ما بلغ ذروته في توريث حافظ لابنه حكم البلد. الطائفية ممكنة جدا إن كان في الحكم نخبة أو أسرة سنية المنبت، وتحكم بالمحسوبية.

■ ترافق نقدك للإسلام السياسي مع نقد لنقاد الإسلام السياسي. كما دعوت إلى قيام مؤسسة موحدة تضبط تناثر السلطات الدينية، كمقدمة للإصلاح الديني. اتسمت هذه الدعوة بالجدة، وبمخالفة ما هو متواتر عن الإصلاح الديني. بعد ثورات الربيع العربي، أين ترى الإسلام السياسي ونقاده؟ وهل ما زلت ترى في توحيد السلطة الدينية مقدمة للإصلاح الديني؟

■ عندي مشكلة مع مختلف تيارات الفكر الإسلامي. فهي متمركزة حول ذاتها ومكتفية بما لديها، وما لديها قليل فكريا وأخلاقيا. ترى، من هو المفكر الإسلامي غير المنفتح على تيارات فكر أخرى الذي يعطيك شعورا بالحرية أو يغنيك روحيا أو يفتح لك أبوابا جدية للمعرفة، أو يزودك بأدوات جدية للتفكير؟ قليلون جدا. وفوق ذلك تجد غرورا وجهلا بما تحقق في الغرب والعالم من إنجازات فكرية وسياسية وأخلاقية وجمالية كبيرة، وإقرار بالتقدم التقني وحده، كأن هذا جاء من فراغ، كأنه منعزل عن إنسانية متحررة ومبدعة، وعن آفاق تفكير وتخيل مفتوحة.

وأكثر ما لا يدركه الإسلاميون في تقديري أن الغرب متفوق علينا أخلاقيا، قبل أن يكون متفوقا ماديا وسياسيا. في عمومهم، الغربيون أكثر عدالة وأكثر حرية وأكثر استقامة وأكثر غيرية وقبولا للمساواة منا، ومن الإسلاميين بيننا بخاصة. في سجلهم جرائم كبيرة، لكن لأن قدراتهم كبيرة، إن على فعل الخير أو الشر. وفي سجلهم اعتراض على جرائمهم كبير جدا ومشرف. في سجلنا جرائم كبيرة قياسا على قدراتنا، واعتراض على جرائمنا صغير. ضميرهم حي أكثر من ضميرنا.

ليس في الأمر خصوصية. الأمر ببساطة أنهم واجهوا أنفسهم أكثر منا، واشتبكوا مع مواضيهم وتصارعوا مع أشباحهم وشياطينهم أكثر منا.

ومن أبرز ما تلاحظه عند إسلاميينا السوريين اليوم غياب البعد الأخلاقي تماما في مشروعهم أو مشروعاتهم. قضايا العدالة والمساواة والحرية والإخوة بين البشر والكرامة الإنسانة المتساوية غائبة بالمطلق عن تفكيرهم. كأفراد، قد تجد إسلاميين أخلاقيين، لكن لا أخلاق في مشروع الإسلاميين. يتجنبون قضايا القيم عبر المزايدة باسم شرع الله: هل هناك شيء أحسن من شرع رب العالمين!؟ وهذا برأيي ما سيحكم على هذا المشروع بالإفلاس بعد حين. المزايدة باسم الله أو الدين لا تغني عن وجوب الالتزام بالغير، بالمخالف قبل المماثل. ومن لا يعدل حيال المختلف لن يعدل حيال المؤتلف. وظلم الغريب، من ليس منا، مدرسة نتعلم فيها ظلم القريب.

لكن عندي أيضا مشكلة مع التيار العريض لنقد الإسلام عموما، السياسي منه وغير السياسي، وهي طابعه الضيق، والعقلانوي. لم يخرج نقد الإسلام من إشكالية العلاقة بين الدين والعلم أو الدين والعقل التي ظهرت منذ أيام محمد عبده، بل بصورة ما منذ رفاعة الطهطاوي. تختلف الإجابات، الإسلام متوافق مع العقل أو هو قابل للتوافق أو هو غير متوافق بالمرة، لكن الإشكالية ذاتها لم تنتقد، إشكالية التمركز حول العقل. يبدو الإسلام وفق هذه المقاربة عقلا، وهو ما صار يقال فعلا في ثمانينات القرن العشرين على يد كل من محمد عابد الجابري ومحمد أركون وآخرين، وهذا مع رد العقل إلى بعده المعرفي. والعقل الجيد هنا هو المتوافق مع «العلم» أو مع «العقلانية» أو مع الحداثة، أو مع الغرب. والعقل السيء هو غير المتوافق، وهو ظلامي وقِدامي وخرافي.

ويفترض أن العقل الجيد يتوافق أيضا مع الديمقراطية أو مع العلمانية، وهي مفهومة دوما كعقليات أو كـ« ثقافة ».

لكن لماذا ينبغي أن يتوافق الإسلام، وهو دين عالمي وعنوان لحضارة كبيرة وميراث عمره 14 قرنا، مع أي شيء غير نفسه؟

نحن اليوم في وضع متدهور حضاريا، لسنا أحرارا، إن لم أقل إننا عبيد، أخلاقنا رقيقة، ونظمنا السياسية هي الأسوأ عالميا، وثقافتنا ضعيفة الإبداعية والاستيعاب لإبداع الغير، ومغرورون لا نُطاق رغم علاتنا الكثيرة. مستعد أيضا للقول إن هذه الأوضاع متصلة بوضع الإسلام المعاصر، بل وتكوينه الأصلي. لكن هذا يعني أنه آن الأوان لأن نشتغل على ميراثنا التاريخي الكبير بجدية، أن نصارع ما فيه من شر وجنون وقبح وغباء، أن ننتج من الثقافة ما ينافس نظمه الروحية والأخلاقية والتشريعية، ويفتح أبوابا جديدة للمخيلة والضمير. وأن نسائله تحديدا عن مدى ما يوفره للمسلمين، كيلا نقول للناس جميعا، من العدالة والكرامة الإنسانية.

لسنا مجتمعا جاء من الفراغ أو نشأ لتوه. وراءنا مخزون تاريخي هائل، وعلينا تنظيمه و« تصفيطه » جيدا كي نستطيع أن نستقل عنه. ليس مسلكا جادا تلفيق الأمور في صورة أن نكوم أشياء قديمة في أحد نصفي مخنا، وأشياء جديدة في نصفه الآخر، لنحصل على مخ متوازن. ولا يثمر أيضا أن نرمي بانفعال أشياءنا الموروثة على قارعة الطريق لنصبح حديثين.

لكن المشكلة الأساسية عند نقاد الإسلام المعاصرين، والأقدم في رأيي، هي ضمور البعد الأخلاقي في عملهم. قضايا العدالة والحرية والكرامة وفعل الخير أو العمل الصالح لا تشغل بالهم. ومواقفهم في الحياة العامة أيضا مجردة من البعد الأخلاقي، من الإحساس بمحن الناس وآلامهم، وما يبدو أيضا من انعدام قدرتهم على التعاطف والتضامن الإنساني.

وفي عملهم، تترك قضايا القيم خارج الثقافة. قضايا الإيمان والروح أيضا. القضايا الحقوقية كذلك.

ماذا يبقى؟ يبقى « العقل »، وقد ارتد إلى إيديولوجية نرجسية لا تكف عن التملي في ذاتها والإعجاب بذاتها.

يبقى غالبا أيضا شيء عكر، موتور وكاره، خال تماما من صفاء النفس وانشراح الصدر عند أكثر النقاد.

على أرضية نفسية ومعنوية كهذه لا يظهر شيء متحرر قابل للحياة.

واضح في تصوري أن لدينا مشكلة مزدوجة: في الإسلام وفي نقد الإسلام.

من هنا النقد ونقد النقد.

أما بخصوص مأسسة ومركزة السلطة الدينية، فقد تولدت الفكرة من معاينة تناثر السلطة الدينية في الإطار السني، وما تسببه من فوضى فكرية وروحية وسياسية. هذا يفتح الباب لمزايدات عقدية وسياسية لا تنتهي، يفوز فيها الأشد تطرفا. وهو منبع لاضطراب النفوس،

والاضطراب السياسي أيضا. من شأن قيام مركز ديني حائز على الشرعية، أن يحد من هذه الظاهرة، وأن يعوض جانبا من الضعف التنظيمي العريق في مجتمعاتنا، وأن يكون أقدر على اتخاذ قرارات إصلاحية تحظى بقبول عام في الشأن الديني. ماكس فيبر يقول بارتباط بين وجود هيئة دينية مخصوصة أو اختصاص ديني وبين عقلنة التعاليم الدينية.

ثم إني وجدت ما يسند هذه الفكرة عند مثقفين مرموقين مثل الإسلامي فهمي جدعان، ومثل العلماني المذهبي محمد الشرفي، ومثل أمين معلوف وجورج قرم.

ويبدو لي اليوم أن السياق الذي تولدت فيها حاجتنا إلى مركز سياسي عام وشرعي، يمكن أن ينزع الشرعية السياسية عن أية مجموعات طائفية ومتطرفة، ويلم شتات البلد، هو ذاته السياق الذي يسوغ التفكير بضرورة نشوء مركز ديني عام وشرعي، ينزع الشرعية الدينية عن أية جماعات متطرفة وطائفية، ويسهم في تشكل سورية الجديدة. هذا السياق هو انحلال البلد إلى إقطاعيات، وحالة الفوضى العامة التي نتجه إليها.

وفي العموم أرى أنه ينبغي لأمثالنا أن يبذلوا مزيدا من الاهتمام بهذه القضايا. الإسلام عنواننا في العالم، واسم لإحدى مشكلاتنا الكبرى اليوم، ويصادف أننا نحوز أدوات قد تساعد على التفكير في وضعه ووضع المسلمين من موقع يجمع بين النقدية وبين الانتماء لهذا العالم.

مساهمتي في هذا المجال هي عمل ثقافي، توسيع قضايا النقاش العام لتشمل الدين. ليست عملا إصلاحيا، وإن يكن موضوعها الإصلاح الديني.

وقد ميزت في هذا الشأن بين إصلاح هو إعادة هيكلة للدين وتعاليمه، وإصلاح يطال موقع الدين في الحياة العامة. من شأن مأسسة ومركزة للسلطة الدينية تسهيل الأمرين معا.

اليوم، قضايا الدين وموقعه في الحياة العامة تفرض نفسها علينا أكثر من أي وقت سبق. أعتقد أن مسألة الإصلاح تزداد راهنية بقدر ما يبدو أن الدين يشغل موقعا متوسعا في الحياة العامة، ويطالب لنفسه بموقع السيادة السياسية والعقلية والرمزية. هذا تطلع خطر وغير مقبول من وجهة نظر نهوض مجتمعاتنا ووحدتها وترقيها المادي والأخلاقي. بالعكس، أتصور أننا نتطور بصورة سليمة بقدر ما نسير نحو أوضاع اجتماعية وسياسية وثقافية ينزاح الدين فيها عن موقع السيادة. وهذا هو معنى العلمانية في نظري. أميل إلى تعريف العلمانية بأنها الفصل بين الدين والسيادة، وليس بين الدين والسياسة. ليس هناك مسوغات وطنية أو أخلاقية لاستثناء الإسلاميين من العمل السياسي، إن هم التزموا بميثاق عام يفصل بين الدين (وكل عقيدة اجتماعية أخرى) وبين كل من العنف والولاية العامة. تركيا نموذج يؤشر على الاتجاه الصحيح.

وبقدر ما نتكلم على إزاحة من موقع السيادة، فإن من غير المتصور أن تجري هذه العملية دون صراعات اجتماعية وسياسية، يحتمل جدا أن تكون عنيفة. لكن ينبغي للموجه فيها أن يكون قيم العدالة والحرية. الإسلاميون ليسوا عادلين، ولا يضمنون لمجتمعاتنا الحرية والترقي

الأخلاقي. بالعكس، بقدر ما إن الإسلاميين في عمومهم يعتبرون العنف أداة سياسة عادية، وهو ما يحول في رأيي دون تكون سياسة إسلامية، ودون الترقي الأخلاقي للمسلمين، فإننا ربما نلج اليوم حقبة من العنف السياسي والديني قد تطول.

لكن اللاإسلاميين لم يكونوا عادلين وتحرريين. أمثال حافظ الأسد وزين العابدين بن علي وحسني مبارك ومعمر القذافي قمعوا الإسلاميين وقمعوا الجميع. ولم يندرج حظر الإسلاميين يوما ضمن مسعى عام للنهوض العام وللتحرر الاجتماعي والسياسي.

■ **في الثورة السورية، هناك صعود لتيارات عنفية مرتبطة بالقاعدة، ولتياراتٍ إسلامية أخرى أقل تشدداً وغير مرتبطة بالقاعدة، تحارب النظام و تقدّم بديلاً عنه. الأمر يدعو للتشاؤم. قد يعني سقوط النظام إيقاف المجزرة المفتوحة منذ أكثر من عامين، ولكن يبدو أن السوريين ما زالوا بعيدين عن تحقيق حلمهم في بناء دولة ديمقراطية تعددية. لماذا لم تقدّم الثورة البديل الديمقراطي؟ هل البديل الديمقراطي ممكن في سوريا؟**

■ دعنا نفصل بين الأمرين: «البديل الديمقراطي»، وظهور التيارات الجهادية وصعودها.

حتى بدون ظهور الجهاديين، التحول الديمقراطي صار متعذرا في سورية بسبب الخراب الاجتماعي والمادي الواسع، وضعف أو انهيار المؤسسات الوطنية، والانقسام المجتمعي والتباعد النفسي العميق بين السوريين على مستويات متعددة، وضعف الإجماعات الوطنية السورية، والسيولة الاجتماعية والسياسية العالية. كل هذا ينبئ بسنوات طوال من الزلازل والتفجرات الاجتماعية.

يلزم أن نفصل أيضا بين مطلب إسقاط النظام ومطلب الديمقراطية. في رأيي منذ صيف 2012، صار مطلب إسقاط النظام يستمد شرعيته الكاملة من الواجب الوطني والأخلاقي للتخلص من قاتل عام، وليس من أي شيء يتعدى ذلك.

الثورة السورية ثورة ديمقراطية في محركاتها، تفجرت ضد نمط ممارسة السلطة، وشاركت فيها كتل شعبية كبيرة، واعتمدت لشهور الكفاح السلمي، ثم مزجت به حتى حزيران 2012 المقاومة المسلحة، التي تصدرت المشهد بعدئذ. لكنها تحولت تحت وطأة كل هذا العنف والانكشاف الهائل لملايين الناس إلى هذا الجحيم الذي نراه بذهول، ونتحرك فيه كالسائرين في نومهم.

وقد تكون الثورة السورية ديمقراطية أيضا بالمعنى التاريخي لعبارة ثورة ديمقراطية، بمعنى أنها المسار المتعرج، القابل لصواعد ونوازل وقفزات وانتكاسات، المفضي إلى تشكل أمة حديثة، والقطع مع السلطانية المحدثة، دولة واجتماعا وتدينا. لكن حتى لو كانت الثورة كذلك، فهذا لا يعني تحولا قريبا نحو أوضاع ديمقراطية.

أما استمرار الربط بين الثورة بعد 120 ألف ضحية على الأقل وكل هذا الدمار وبين الديمقراطية فيدل ببساطة على كسل فكري، على عدم تبين أين نحن وما هو الواقع الذي نعيشه.

فإذا أضفنا إلى ذلك مشكلة الجهاديين والقاعدة، صار الكلام على الديمقراطية أكثر إثارة للسخرية.

لدينا تشكيلات عنفية عدمية، تشكل ما يشبه إقطاعيات دينية عسكرية في بلد يفتقر إلى مركز سلطة عام وشرعي. المركز الأسدي هو إقطاعية كبيرة مسلحة وقاتلة. من أين تأتي الديمقراطية؟ ينبغي أولا أن تكون لدينا دولة، تكوين سياسي وطني ولو «هرْتكْ»، ليبنى عليه أي شيء. ربما نكون بحاجة إلى ديكتاتورية وطنية مؤقتة، تلم شتات البلد، وتقضي على الإقطاعيات الجديدة والإقطاعيين الجدد. لدينا وضع غير نظامي، يفلت من كل قياس، ونحسن إلى أنفسنا في مثل هذه الشروط أن تدربنا على تفكير غير نظامي.

وعموما، أتصور أننا حيال عملية إعادة تشكل هائلة، اجتماعية ونفسية وسياسية وثقافية وديمغرافية، وربما جغرافية، لا نعرف ما يمكن أن تتمخض عنه. نحن أمام أزمة تأسيسية، وليس أزمة سياسية. وأخشى أننا سنرى من الأضاحي والقرابين أكثر مما رأينا حتى اليوم. تقديم بعض ما في رؤوسنا قربانا على مذبح تفكير غير نظامي قد يكون بديلا أكثر إنسانية من تقديم رؤوسنا ذاتها.

***

أعتقد أن أول تحد يواجهنا بخصوص الجهاديين في سورية هو أن هذا التطور أخذنا على حين غرة، لم نتوقعه، ولا نزال لم نفهمه. أقر بوجود فجوات كبيرة في فهمي، أحاول تداركها ما أمكن. ويبدو أن هناك الكثير من الغوامض والأسرار في الأمر، وأن جلاءها بقدر المستطاع هو واجبنا الأول كمثقفين. لا نستطيع أن نوضح شيئا لأحد، وعمل أمثالنا هو التوضيح والشرح، إن لم يكن الأمر واضحا لنا نحن بالذات. ثم إننا لن نتمكن من اقتراح أية سياسات عملية إن لم نفهم، وبقدر ما أرى، لا يبدو أن أحدا يعرف شيئا أو يحاول معرفة شيء.

أريد أن أقترح بعض القضايا هنا حول الجهاديين.

أولا، إن مساحة ظهورهم تتناسب طردا مع الخراب العام، في المجتمع والعمران والنفوس، ومع شعور قطاعات واسعة من السوريين بأنهم متروكون لمصيرهم وبلا أمل. هذه الظاهرة مرتبطة كثيرا بالآفاق المسدودة واليأس، يأس الأفراد ويأس المجتمع، وفقدان الثقة بالجميع. بمن يثق السوري اليوم؟ بنظام يقتله؟ بمعارضة ركيكة؟ بالأمم المتحدة؟ بالغرب؟ لا أحد. هذه تشكيلات تثق كثيرا بعدم ثقتها بأحد، بعدم جدارة أحد بالثقة. ترفض العالم المعاصر والدول والمجتمعات المعاصرة، وتزدهر حين تتوفر مسوغات الرفض. وهي متوفرة اليوم. «الإسلام» لديها اسم لعدم الثقة بأحد ولرفض كل شيء. هذا لأن الإسلام عموما، ومنذ قرنين تقريبا، ناف للعالم وغاضب منه وحاقد عليه.

ثانيا، إنها تستقطب جمهورا من الغاضبين الحاقدين على المجتمع. صنفان منهم: صنف الساخطين بسبب الفقر والحرمان، شبان يعانون من حاجات مادية ضاغطة، ويعوضون عنها

بسلطة لا تحد على غيرهم؛ ثم حاقدون على الدولة والمجتمع معا بسبب الاعتقال والتعذيب والسجن. غير قليل من قادة تشكيلي القاعدة السوريين، «جبهة النصرة» و«الدولة الإسلامية في العراق والشام» هم نزلاء سابقون في سجن صيدنايا، أفرج عنهم النظام في شهري نيسان وأيار 2011، وعن بعضهم قبل الثورة. هذا يفسر جانبا من قسوتهم، ومما يبدو من نازع تعويض لديهم أو مكافأة على آلامهم وتضحياتهم. كنت سجينا وأعرف جيدا أن هذا نازع قوي عند السجناء السابقين، وإن لم يتظاهر بالطريقة نفسها عند الجميع.

معلوم أن أيمن الظواهري كان سجينا أيام السادات في سبعينات القرن العشرين وتعرض لتعذيب وحشي. وكذا كان سجينا زهران علوش قائد «لواء الإسلام» (تشكيل سلفي يجاهد، منطلقه الغوطة الشرقية، وله امتدادات مهمة خارجها، وينال دعما سعوديا كبيرا)؛ ومثله حسان عبود، قائد حركة أحرار الشام السلفية بدورها (التشكيلان الأخيران ليسا مرتبطين بالقاعدة، بل أقرب إلى العداء لها). أما أبو مصعب الزرقاوي فكان سجينا جنائيا في الأردن، و«اهتدى» في السجن.

أظن أن المظلوميات الشخصية، سواء كان مصدرها الفقر أم السجن، تجد في المظلومية الإسلامية العامة ما يعطيها بعدا كونيا وغيبيا، ويزودها ببعد خلاصي. المؤامرة الغربية، بل الصليبية اليهودية، هي كل «العلم السياسي» عند مجاهدي القاعدة، بل هي في صلب عقيدتهم الدينية.

ثالثا، من متابعة الأوضاع في بعض مناطق الشمال والشمال الشرقي تولد لدي انطباع بأننا نبالغ بالكلام على تطرف ديني وتشدد ديني وإرهاب إسلامي وجهاد... يتعلق الأمر بقدر كبير بالأحرى بمجموعات شبه إجرامية، عصابات من أناس قساة، كثيرون منهم أصحاب سوابق جنائية، يسرقون ويستولون على ملكيات عامة وخاصة. ويبيحون لأنفسهم ذلك بذرائع دينية.

لا أقول إن هذا يستنفد الظاهرة، لكنه جانب مهم منها، وأعتقد عموما أننا في عالم أكثر تدهورا مما توحي به مقالات التطرف الإسلامي والإرهاب الإسلامي من تنظيم سري تآمري محكم. قد تنطبق هذه الصورة على دوائره العليا، لكن حواشيه متدهورة ورثة، وتمتزج السلطة فيها بالعنف والجريمة.

على أننا في حضرة أشكال لافتة واستعراضية من القسوة الإرهابية، من الإعدام المشهدي في ساحات عامة إلى السيارات المفخخة. عادة تقترن القسوة بالسرية. الجماعة أقرب إلى استعراض قسوتهم. وأقدر أن الغرض هو الترويع العام السريع المفعول.

التكفير يسوغ القسوة، ويشكل مقياسا لها، ويشرع استباحة الكفار المفترضين. بل إن محرك التكفير هو تشريع الاستباحة، ورفع أية حماية عن المعنيين. ليس لأنهم كفرة يستباحون، يجري التوسع في التكفير بما يسهل التوسع في الاستباحة. «داعش» التي تكفر

الجميع هي الأقسى. جبهة النصرة وأحرار الشام أقل تكفيرا، وأقل قسوة. تكفير أقل يعني قسوة أقل واستباحة أقل.

وفي كل الأحوال التكفير حراسة لامتياز وتسوير لسلطة، على نحو ما هو التخوين عند البعثيين.

وعموما أميل اليوم إلى الاعتقاد بأن التكفير المرسل يؤسس حصرا لنهج فاشي وممارسات سياسية فاشية، نهج إبادة واستئصال أي خصوم سياسيين مقدرين، بما في ذلك استباقيا. أميل أيضا إلى أنه لا يمكن مواجهة نهج التكفير الفاشي هذا دون مراجعة مبدأ التكفير ذاته، ربما في اتجاه تحويله إلى أداة فكرية لتمييز العقائد الإسلامية عن غيرها، أي ليصبح «الكفر» و«الإسلام» مبدآن لصون تكامل المعتقد الإسلامي، مع فصل الدين والكفر عن الدولة والسيادة. بعبارة أخرى يتعين على الفكر الإسلامي نقل التكفير من نصاب السلطة والسيادة (التخوين والتكفير من الخصائص الذاتية للسيادة) إلى نصاب الاعتقاد والإيمان.

ولأن التكفير في بنيته ذاتها أصلح للممارسات الفاشية اليوم، فإن المجموعات الإسلامية الأكثر تحرزا في التكفير مسوقة إلى القطع مع النهج التكفيري والتحول إلى منظمات سياسية تقر بأنها لا تحوز شرعية مبدئية تفوق غيرها، و بالعكس تتحول إلى نهج داعش التكفيري الشامل والفاشي.

رابعا، لا أستبعد، بل أرجح، صلات خفية بين بعض هذه المجموعات وبين أجهزة ودوائر دولية، منها النظام وأجهزته. تواطؤ خفي في الحالة الأخيرة. إذا كان يبدو أن النظام، أجهزته الأمنية بخاصة، هو الجهة الوحيدة في سورية التي تنبأت بهذه «الأمارات السلفية» منذ وقت مبكر، فربما لأنها صنعت ما تنبأت به، أو أسهمت بقدر طيب في صنعه.

هناك غوامض كثيرة في الظاهرة وهناك انتشار سريع لها، بما يثير التساؤل حول منابع قوتها ومواردها. ليس من شأن منظمة سرية إرهابية، محاربة من الجميع، أن تتوسع كل هذا التوسع، وتقيم في مقرات معلومة، وتتصرف بموارد لا يبدو أنها تخشى أن تشح. ليس هذا حال المحارَب المطارَد.

أفرج النظام عن جهاديين في وقت مبكر من الثورة. كثير منهم كانوا في العراق، حيث الحدود بين البعثيين المتحالفين بعد الاحتلال الأميركي مع النظام السوري (وأكثرهم سنيون) وبين القاعدة متداخلة، وحيث يحتمل أن النظام السوري استفاد من دعمه للأولين لاختراق الأخيرين وتجنيد بعضهم.

ومما لا جدال فيه اليوم أن النظام يتجنب ضرب مواقع لـ«داعش» في الرقة، علما أنهم يحتلون مقرات معلومة وبارزة جدا، لا يخطئها حجر يرمى من حلب باتجاه الرقة، على ما عبر بعض من سمعتهم، وعلما أن النظام لا ينقطع عن قصف مناطق في المدينة.

والشيء المثير أن جماعة «الدولة...» مُقنّعون في الرقة، يتصرفون ويفكرون بأنفسهم كمنظمة سرية رغم أنهم انتحلوا لأنفسهم اسم دولة. ولا أظن هذا التحجب لما ينبغي أن

يكون عاما وعلنيا إلا تعبيرا عن الطابع الخاص جوهريا لهذه المجموعة. الطابع الخارجي أيضا قياسا لمجتمع محلي.

وأعتقد، استطرادا، أن القناع مؤشر على تحول في شخصية كيان المقنعين، أو هو إعلان لاختلافهم وتغيرهم (أنا لم أعد أنا)، وكذلك للانفصال عن بيئاتهم وأوساطهم الحياتية المعتادة، وتحولهم السياسي والعقدي والحياتي. وقد يكمل الانفصال بقناع بآخر: انتحال فصحى تراثية ركيكة، تنفصل بدروها عن محكية البيئات المحلية. الفصحى التراثية محملة بالخيال الامبراطوري، ومن المشروع التساؤل عن مدى قطيعة الفصحى الحديثة معه.

خامسا، هنا ضرب من الارتباط بالعشيرة. يبدو أن بعض العشائر تشكل أطر استقبال وانتشار جاهزة لهذه المجموعات، بينما تظهر عشائر أخرى ابتعادا عنها. يبدو أيضا أن يتعلق الأمر يتعلق أساسا بتنافس على السلطة والنفوذ والموارد، مما يحتاج إلى تقص تفصيلي. وبينما يبدو أن العشيرة توفر قاعدة اجتماعية جاهزة أو تكاد لانتشار هذه المجموعات، يبدو أن مبدأ سلطويا دينيا يجعلها مستعصية على ضروب المحسوبية والضغوط الاجتماعية المميزة للبيئات العشائرية.

لا أتردد في وصف هذا المبدأ بالاستعماري، مزيج من الاستعلاء شبه العنصري والشعور بالرسالة الخاصة، ومن القسوة اللامتناهية، ومن الخارجية أو الانفصال عن المجتمع المخترق، ومن هندسة اجتماعية تتوسل العنف الأقصى. القاعدة استعمار وحشي مثل كل استعمار، ومواجهته هي صراع تحرري. الفظيع في حالنا أننا نخوض صراعا بالغ القسوة ضد الاستعمار الأسدي، وأنه من الاستحالة بمكان بناء جبهة وطنية عريضة للتحرر من الاستعمار القاعدي في مثل شروطنا.

وربما يلعب القناع عنا دورا أيضا: إذ يجعلهم يغدون غير معروفين، فإن القناع يضع المقنعين في منأى عن الضغط الاجتماعي من معارفهم وذوي قرباهم، على ما شرح لي ناشط متعاون مع حركة أحرار الشام الإسلامية عن بعض مقنعي الحركة.

ومن المشروع أن نتساءل في هذا المقام عن جذور هذا المبدأ الاستعماري في الفكر الإسلامي الحديث والقديم. وهنا نجدنا في تصوري، مرة أخرى، أمام تصفية حساب واجبة ونهائية مع الامبراطورية ومخيلتها وأشباحها التي لا تكف عن ارتياد آفاقنا الفكرية والدينية والنفسية واللغوية. ما يريده الإسلاميون، وما أخذه منهم القوميون العرب، قبل أن يعاود الأولون استلامه، هو «الفتح» والسلطة الامبراطورية، ليس التحرر ولا الاستقلال ولا العدالة، ولا النهوض الحضاري، ولا النمو الاقتصادي.

حديث «من بدل دينه فاقتلوه» هو مبدأ سلطة وامبراطورية وليس مبدأ إيمان ودين. مبدأ قوة، وليس مبدأ عدالة.

تصفية الحساب مع الامبراطورية في الثقافة والدين واللغة هي ما يمكن أن تكون منطلق تجددنا الروحي وتحررنا السياسي.

لا تكفي هذه التقديرات بخصوص مجموعات القاعدة. لدينا مركب عدمي من اللاثقة والحقد والعقيدة والجريمة والمخابرات والعشيرة، والمخيلة الامبراطورية، نحتاج إلى مزيد من المعاينة والمعلومات التفصيلية والبورتريهات الشخصية كي نفك غوامضه.

ومن الوجهة العملية نحتاج قبل كل شيء إلى إلحاق الهزيمة بالنظام، أولا لقطع كل ما يحتمل من روابط خفية لهذا الكيان العدواني الشرير مع هذه التشكيلات العدوانية الشريرة بدورها، ثم لأن سقوط النظام هو شرط ظهور مركز سلطة وطني شرعي أولا، يستطيع أن ينزع الشرعية عن أية جماعات خاصة ومواجهتها، ومخاطبة عموم السوريين في شأنها، وإلى سياسات اجتماعية واقتصادية وخدمية تنعكس تحسنا في أوضاع ومقدرات الشرائح الأكثر فقرا في البلد، وبلا شك إلى إجراءت قمعية فاعلة لمواجهة الأنوية الإجرامية لهذه المجموعات.

بعد هذا كله يبدو لي أن هناك شرط إمكان إسلاميا مستقلا لتوليد هكذا ظواهر، وأظنه يستحق نظرا مستقلا.

فإذا اصطلحنا على أن «العقل» هو طبقة المدركات المزامنة لأوضاعنا الراهنة ومشكلاتنا، و«الضمير» هو طبقة القيم المزامنة أيضا، فإن انهيار هاتين الطبقتين (اقترن في سورية بانهيار الإطار الوطني للصراع بدءا من صيف 2012 في تقديري) يفضي إلى ظهور طبقات أقدم، وهي أقل ملاءمة لمعالجة مشكلات اليوم والتوجه السليم في شأنها، ضرب من «لاعقل»، و«لاضمير» (على نحو ما نتكلم عن لاشعور أو لاوعي، يحيل إلى طفولة الفرد وطفولة الجنس البشري). وكلما كانت هذه الطبقات أقدم كانت أقرب إلى قطب الجنون والشر الكامن في أعماق كل إنسان وفي أعماق الإنسانية، منها إلى عقلنا الملائم وسلوكنا المسؤول.

هذا بصورة تخطيطية جدا حصل لدينا بإيقاعين متفاوتين: إيقاع بطيء مديد في عقود الحكم الأسدي الذي أفضى إلى نكوص سورية نحو حكم سلالي عصبي، وإيقاع سريع أثناء الثورة، مع تحطم الإطار الوطني للحياة والعمل، والتفكير والحكم، وظهور الطبقات الأقدم، الدينية.

في المحصلة، يظهر «عقل» عصبي ديني لا يقدر على التوجه السديد في عالم اليوم، فيعمل على تحطيمه كي ينتج عالما مزامنا لما لديه من عتاد فكري. هذا هو اللاعقل. وضمير عصبي ديني لا يسعف في التصرف المسؤول في عالم اليوم، فيدينه ويلعنه، وينتج أطر اجتماع وعيش تلائم ما لديه من أخلاقية. وهذا هو اللاضمير.

فإذا كانت طبقات لا وعينا ولا عقلنا ولا ضميرنا تظهر على السطح اليوم بفعل انهيار الإطار الوطني لحياتنا، فإن الإسلاميين الخلص، على نحو من يتمثلون في التيار السلفي الجهادي بخاصة، كانوا أقرب إلى هذه الطبقات القديمة: الدين في صيغته الأوامرية السلطوية، الامبراطورية.

الفكر والسياسة الإسلاميان ينتجان ما نرى من عنف وقسوة وتدهور وبدائية إنتاجا طبيعيا

وحتميا بقدر ما ينكران إنتاجية التاريخ والدور الفاعل للزمن. تساعدهما في ذلك نظم التوحش التي أطاحت بكل ما له قيمة من تراكمنا التاريخي، ووفرت لهما قاعدة اجتماعية واسعة، مفقرة سياسيا وثقافيا أكثر حتى مما هي مفقرة ماديا.

في عالم الإسلام الديني والفكري لدينا استعداد قوي لإنكار الزمن، نراه مجرد عرض خارجي لا يصيب جوهر عقيدتنا ومأثوراتنا وطقوسنا، وغاية ما يتسبب به هو أن يعلوها الغبار. ننفضه (ننفض التاريخ) مرة كل قرن، على يد مصلح يبعثه الله للأمة، فيرجع الدين إلى نضارته الأولى. عبد الله العروي سمى هذه الآلية: السنة. السنة عملية ديناميكية لحذف الحدث أو تحييد حدثيته وإدراجه في مخطط لازمني قديم. قد يسمى الحدث بالبدعة.

ماذا يعني إنكار فاعلية الزمن؟ يعني رفض أن نكبر، أن ننضج ونتمرس بمشكلات زمننا، أن نعقل ونتحمل المسؤولية، يعني أن نبقى أطفالا.

يعني الطغيان.

الطاغية هو الشخص الذي يريد تجميد الزمن كي يبقى طفلا، وتلبى جميع رغباته بلا حدود مثل الأطفال.

وبما هو يعني الطفلية والطغيان، فإن في رفض التاريخية وإنكار الزمن ومقاومة التغيير إرادة الاحتفاظ بسلطة مطلقة مقدسة لا تمس. يقول مديرو الدين إن الإسلام صالح لكل زمان ومكان من أجل أنفسهم وسلطتهم. الإسلام «سبب» لجلب الدنيا لهم على ما قال أبو العلاء المعري قبل ألف عام.

وسينتج الرافضون المنكرون بنية اجتماعية مضمرة في تصورهم للاعتقاد الإسلامي، بنية قديمة وعنيفة، يمتنع أن تطابق بالفعل عالم المسلمين الأول، أقرب إلى شبحه، لكنها تمنحهم موقعا إلهيا، موقع من يحوز سلطة لا تجادل.

إسلام القاعدة هو الأكثر إنكارا للتاريخ، والأشد إطلاقا وعنفا، وجنونا وأنانية وشرا. لكن ليس هناك من يتقبل التغير التاريخي تقبلا إيجابيا، يعتبره خيرا عاما، من الإسلاميين المعاصرين. ولذلك الباب يبقى مفتوحا عند الجميع نحو النكوص نحو اللاعقل والجنون، والطفلية والطغيان، والشر.

حين نقاوم تشكل الطبقة الحديثة من المدركات والقيم، العقل والضمير، أو حين تنهار هذه الطبقة مع انهيار عالم الدولة الوطنية كله على ما هو حاصل لدينا اليوم، فإننا نجد أنفسنا في عالم الأعماق، عالم مسحور يجول فيه الجن والعفاريت والأشباح والشياطين. هذا هو العالم الذي يعيش فيه مجاهدو القاعدة، ولا يبتعد عن تخومه عموم الإسلاميين.

أعتقد أن من المناسب هنا الكلام على تغول الدين على نحو ما نتكلم على تغول الدولة أحيانا. أعني على تحول الدين إلى غول، قوة لا إنسانية ساحقة، لا شكل لها ولا نظام ولا دستور، آلة لطحن البشر وتعليبهم، طحن نصفهم وتعليب نصفهم الآخر.

ومثلما يؤدي تغول الدولة إلى تصرفها على نحو مجنون وإجرامي، على ما تفعل الدولة

الأسدية اليوم، ويفتح الباب للدولة الفاشلة، والمجتمع غير القابل للحكم، يحتمل في تصوري أن يؤدي تغول الدين وسلوكه المجنون على نحو نرى مظاهره المتفاقمة منذ عقود، إلى الدين الفاشل، العاجز عن تلبية الحاجات الروحية للمؤمنين، وإلى تحول مجتمعاتنا إلى حشود بشرية متوحشة، غير قابلة للإيمان، لأي إيمان.

ومثلما يلزم عمل على الجبهة الاجتماعية والسياسية لمواجهة هذه التشكيلات العنفية، يلزم أيضا عمل على الجبهة الدينية.

هذا يطرح بحدة مسألة إصلاح الدين، أن يتصالح مع عمره ومع التاريخ. لقد انقلب خير المسلمين العام، الإسلام، انقلابا ضروريا إلى قوة عنف وتدمير. لا بد من الإصلاح. لا بد من تصفية حساب مع الامبراطورية في تفكيرنا وثقافتنا ولغتنا وتديننا. لا بد من إطلاق الماضي وتوديع الطفولة. مقاومة التغيير مسلك طفلي شائع لدينا في مجالات السياسة والدين والثقافة، وآن أن ندخل عالم النضج.

من يستطيع الإصلاح؟ إنه واجب الجميع. لكن على المستوى الديني، ربما يلزم المسلمين مؤسسة دينية شرعية واثقة بنفسها حتى تستطيع أن تعقلن وتصلح وتحدث. هي نفسها علامة عقلنة وإصلاح وتحديث. وقد يكون المدخل إلى ذلك مؤتمر إسلامي عام، يتلاقى فيه رجال الإسلام للتداول في أوضاع دين المسلمين.

الاخلاق ومفهوم العقل والعلاقة مع الغرب

■ في «أساطير الآخرين»، ربطت مبدأ حرية الاختيار الديني بإمكانية وجود منظومة أخلاقية تسمح للناس بالتعبير عن أنفسهم، في معرض انتقادك للإسلام السياسي الذي ما زال يرفض هذا المبدأ، وبالتالي يصادر إمكانية وجود أي منظومة أخلاقية. ترى أيضاً أن غياب الحرية في دول الاستبداد العربي تؤدي إلى غياب أي منظومة أخلاقية. هل ترى الحرية شرطا ضروريا لإمكانية وجود منظومة قيم أخلاقية؟ وهل الثورة على الاستبداد، الديني والسياسي، بهذا المعنى، هي حكماً ثورة أخلاقية؟

■ طبعا. لا أخلاق دون حرية. مبدأ المسؤولية الأخلاقية يفترض الحرية كمقتضى ذاتي. ثم إنه إذا كان موضوع الأخلاق هو علاقات الناس ببعضهم، وجب أن يكون جميع الناس أحراراً من أجل حياة أخلاقية للجميع.

الشخص غير الحر هو شخص غير مسؤول. وهو يمكن أن يفعل أي شيء لأنه غير حر. الحر لا يفعل كل شيء. من يفعل كل شيء هو الطاغية الذي لا قانون له. الحر يفعل أشياء كثيرة توسع مساحة حريته وحرية غيره لأنه مسؤول ويتوقع المسؤولية من غيره. لذلك الواحد منا لا يكون حراً إلا إذا تعاون مع غيره وساهم في تحرر غيره. هنا تكون الحرية منتجة، خلافا لحرية

أنانية، نستهلكها كي نفعل ما نريد لأنفسنا.

وأعتقد أن الحرية تتجلى أساسا في إنتاج القيم والمعايير والضوابط الأخلاقية. إنتاجنا من الضوابط مؤشر على حريتنا، وعلى تطلبنا للحرية.

وضعف إنتاجنا، وهو شديد الضعف بالفعل، مؤشر صادق لا على قلة حريتنا فقط، وإنما على ضعف إحساسنا بالحاجة إلى الحرية، على أننا لا نشعر كم أننا مقيدون.

أعتقد أيضا أن المشكلة في حداثتنا، على نحو ما هي مجسدة في واقع سياسي واجتماعي واقتصادي... معاصر، في نظم سياسية بخاصة، وعلى نحو ما تجري الدعوة إليها إيديولوجيا في أعمال مثقفين كثيرين، هو بالضبط ضمورها الأخلاقي، وضعف حضور التطلب الأخلاقي فيها. أي بالتالي ضعف تطلب الحرية.

وأنت ترى أنه في أعمال الدعاة الحداثيين المكرسين ما لا يقل عن التحفظ على مطلب الحرية العام، وحرية العامة، وتشكك صريح بالديمقراطية، وهذا بينما لا نشكو من وفرة الحرية في واقعنا السياسي والاجتماعي كما هو معلوم. هذا لأن تفكيرهم متمركز حول مواجهة الإسلاميين، إلى درجة أن مثقفين سوريين مكرسين لم يقولوا طوال عقود جملة واحدة تدين الوحشية التي عومل بها إسلاميون، والوحشية المقاربة التي عومل بها أمثالنا.

يخشون أن الإسلاميين هم من سيفوزون بالحرية، فينقلبون ضد الحرية ذاتها، وإن لم يبخروا صراحة لنظم الطغيان، لن تجدهم ينتقدونها بشيء. هذا لا أخلاقي. وهو سياسة قصيرة النظر أيضا. يمكن أن يفوز الإسلاميون وقتيا بالحرية، لكن الحرية مكسب عام ودائم. والإسلاميون إما أن يشاركوا غيرهم مكاسبها، وهذا عز الطلب، أو ينقلبوا ضدها حين تعود مكاسبها على غيرهم، فيمر الكفاح من أجل الحرية بمقاومتهم والصراع ضدهم. لكن كيف لمن لم يدافع عن الحرية ضد الطغيان الأسدي، أن يحوز صدقية أخلاقية للدفاع عنها ضد الإسلاميين؟

ورأيي أننا لن نكون حديثين فعلا إلا بقدر ما ننتج قيما وضوابط أخلاقية، دساتير سلوك وسياسة وعيش، أي إلا بقدر ما نكون أحرارا. الكلام الكثير على العقل ليس فقط لم ينتج تفكيرا حديثا وعقلا حديثا، وإنما آل عند بعض كبار دعاته إلى تجديد مناهج التفكير القروسطية، عبر تفسير الواقع التاريخي المتغير بالماهيات العقلية الثابتة.

مجال الحداثة الفعلي هو في تصوري الحرية، أي ظهور الفرد المسؤول، والضمير المستقل. المستقل عن ماذا؟ عن السلطات الخارجية بالتأكيد، لكن أيضا عن العقيدة المطلقة، وعن المذهب الناجز، وعن الهوية الموروثة، وعن الدعوة الإيديولوجية الجامعة.

وخلافا لرد الحداثة إلى العقل، وهو مسلك نرجسي ونخبوي يفضله المعجبون بعقولهم الخاصة، فإن التفكير في الحداثة كحرية وكضمير غيري جوهريا لأنه يقوم على مبدأ المسؤولية أمام الغير وحياله.

إلى ذلك يبدو لي أن اللاعقل، نقيض العقل في الإطار الإسلامي والعربي، ليس الخرافات

والخوارق والشطحات والعرفان...، لدينا من هذا كله كثير، لكن اللاعقل يتجسد أساسا عندنا في اعتباط السلطة وتعسفها. السلطة عموما، لكن أولا السلطة السياسية. ماذا يعني تعسف السلطة؟ يعني أن سلوكها لا ينضبط بقاعدة أو مبدأ مطرد، أو دستور. بما يتحدد إذن؟ بالمزاج والهوى، بنزوات المتسلط، فردا أو أسرة أو طغمة، وتفضيلاته الخاصة. الشخصي يحل محل القانوني، وروابط الشخصي من أسرة وعشيرة وطائفة... محل الروابط القانونية العامة التي تُحيّد الهوى وتُفرِّد الناس.

وإنما في مجال الإرادة والفعل والسياسة والاعتقاد، وليس في مجال المعرفة والنظر وتعقل الأشياء، نجد تجسدات اللاعقل في ثقافتنا واجتماعنا. أسوأ التجاوزات في تاريخنا، والظلام الأكثر ظلاما، ينتسب إلى دائرة السلطة والسياسة وليس إلى دائرة التفكير والمعرفة، ولا حتى إلى دائرة الدين والاعتقاد. ظواهر السلطة لدينا غير عاقلة وغير عقلانية، إن لم نقل إنها مجنونة، وتعمل كمضخات للعنف والاعتباط والعشوائية والظلم واللاقانون. هذا في الماضي واليوم. أسوأ ظواهر المعرفة لدينا لا يقارن سوؤها بتأثير السلطات التعسفية. هذه كلها كوارث مع استثناءات قليلة جدا. لذلك فإن البحث عن اللاعقل في مجال المعرفة لا يخرج بالجوهري لدينا. وما يقوله المرحوم محمد عابد الجابري عن العرفان ليس مقنعا في تصوري.

اللاعقل لدينا مجاله هو الأخلاق والقانون والسياسة والدين، العقل العملي بلغة كانط أكثر من العقل النظري.

بالمقابل يبدو أنه كان للسلطة في الغرب دوما حدود ما، وأعتقد أن الغرب في العصور الوسطى عرف اعتباطا على مستوى السلطة أقل مما لدينا. لذلك صلة بالمراتب الاجتماعية وبوجود أرستقراطية أو نبالة وراثية بلا ريب. ولعل له صلة من نوع ما بمكانة مقررة للكنيسة، لكن هذه بالضبط من المواضيع التي يتعين أن تدرس جيدا، ونحن نتكلم على العقل واللاعقل، بدل تلك الأدبيات التي لا تكف عن الكلام على المعرفة.

وتعسف السلطة يقوض القدرة على التوقع والاحتساب والتخطيط، ويحول دون ظهور قواعد وأصول للأفعال والممارسات الاجتماعية، ويمنع تشكل الأشياء، ويقوض الاستقرار فيضعف التراكم المادي وتراكم الخبرات، ويقوض فكرة القانون، ويضعف القدرة على التنظيم. وبفعل اعتباطية الأوامر الخارجية يتدهور مستوى الانضباط الذاتي، ويعم التحايل والمراوغة في علاقات الناس بالسلطات. ويستحيل تكوين مفاهيم واضحة في شأن الممارسات والمؤسسات الاجتماعية بالضبط لكونها تفتقر إلى روح ذاتي، إلى مسمى مستقر في اسمه. وظاهر أنه ليس لدينا مؤسسات تاريخية مهمة قوية الشخصية. تاريخنا كثير البدايات التي تعود من الصفر.

ومعلوم أن تعسف السلطة قرين للطغيان، أي للتقييد المضاعف للحرية، ليس تقييد الفعل على نحو ما يفعل الاستبداد، بل الإجبار على الفعل المناسب للسلطة. وهو ما يحول دون عيش حياة أخلاقية، وليس فقط دون عيش حياة سياسة. الاستبداد يحرمنا من

السياسة، أما الطغيان فيحرمنا من الأخلاق، فوق حرماننا من السياسة. ونحن نعرف ذلك من تجربتنا في «سورية الأسد»، حيث حرمنا من الحياة الأخلاقية والحياة السياسية معا.

هذا الاستطراد يعيدنا إلى القول إن المجال الاستراتيجي لحداثة منتجة في إطارنا الاجتماعي الثقافي هو «العقل العملي»، قضايا الأخلاق والقانون والسياسة والاعتقاد على نحو خاص.

ورأيي أننا متأخرون عن الغرب في مجالات الأخلاق والسياسة والتنظيم تأخرات حاسمة، أما تأخراتنا في مجالات العلم والتكنولوجيا والإنتاج المادي فهي أهون بكثير.

قيودنا المعوقة للتقدم، ونصير حديثين حين نتحداها ونتحرر منها.

أولها القيد السياسي الذي يتواتر ألا يقف عن منعنا من فعل ما نؤمن به، وإنما يتعدى ذلك إلى إكراهنا على فعل ما لا نؤمن به، وما ينتهك ضميرنا. وهو الآن في بلدنا آلة قتل تعمل بطاقة لا نظير لها في العالم كله.

القيد الديني الذي يمنعنا من أن نعتقد بحرية ونفكر بحرية، ونظهر أفكارنا وعقائدنا في المجال العام. وبعض تعبيراته تعمل اليوم كآلة عدوان وقتل إجرامية. وباتصال مع ما قلته للتو عن السلطة التعسفية، يبدو لي أن «الشريعة» تقع في مركز النقاش حول العقل لدينا، نظرا لكونها «قانوناً» من نوع ما، و«أخلاقاً» من نوع ما، و«سياسة» من نوع ما. «العقل» هو التمييز بين هذه الدوائر والعمل على استقلال كل منها بنصاب ذاتي يخصه، من أجل أن يستقل كل منها عن الآخر. وعموما تشغل دائرة الاعتقاد موقعا وسيطاً بين دائرة المعرفة والفكر من جهة، ودائرة السياسة والتنظيم الاجتماعي من جهة ثانية، ما يجعلها موقعا استراتيجيا للنظر في عقلنا ولاعقلنا.

ثم هناك القيد المادي الذي يشد أكثرنا إلى التراب، إلى حياة ضيقة فقيرة وحقود.

وكذلك القيود الاجتماعية المتنوعة التي تتجلى في النزعة المحافظة والتراقب الاجتماعي (الكل يراقب الكل ويأسره في صورة ثابتة) والموقف السلبي من المغايرة والاختلاف والجديد. وأيضاً استبعاد النساء من الحياة العامة، وهو في تقديري مصدر أساسي لفظاظة الذكور وتوحشهم وجفافهم، ولنظرتهم البهيمية إلى المرأة كموضوع جنسي نتطلع إلى إباحته إن لم يكن منا، وإلى تقييده والحجر عليه إن كان يخصنا. وهو أيضا أحد مصادر ضمور الحس الجمالي لدينا. في وجود المرأة، النساء، تعرف أن الذكور يتهذبون. الحضور الدائم للمرأة في الحياة العامة يهذب، يربي الضمير والذوق، ويرقي الحس الجمالي. نحن نفعل أشياء كثيرة من أجل النساء. هذا طيب وجميل وأخلاقي. وهن يفعلن أشياء كثيرة من أجلنا، وبشجاعة أكبر. تحرر البروليتاريا النسوية شرط ضروري ليتحقق لنا أي تقدم في التحرر الاجتماعي.

بخصوص الدين، رأيي أنه يمتنع أن تتشكل أخلاقية إسلامية، أو أية حياة أخلاقية للمسلمين، دون فك ارتباط نهائي بين الدين والعنف، لنتحول نحو دين الإيمان الشخصي والضمير. إن كان العنف في المتناول دوما، العنف حيال الأولاد والزوجة في الحياة الخاصة، أو

حيال غير المؤمنين أو الأقل إيمانا أو عموم المحكومين في الحياة العامة، فكل ما يلزم هو شرائع تبرر هذه العنف. وهي موجودة في المخزن الكبير الذي اسمه التراث، وفي الخدمة. الضمير هنا فائض عن الحاجة. فقط حين نُفطم عن العنف، نضطر إلى توليد منظومات أخلاقية من أجل أنسنة الإنسان. نوظف عندئذ في التربية وفي الثقافة، وفي الأخلاقيات والقيم.

بل أتصور أن حرية الاعتقاد الديني مقوم ذاتي لمفهوم الدين نفسه. لا يستقيم الدين بالإكراه، ولا أي اعتقاد. الخير لا يأتي بالإكراه، الذي هو اللاخير جوهريا. وسنبقى نحن المسلمين عبيدا، أمة عبيد، إلى حين يتقرر لدينا دون غمغمة أو جمجمة، أن حرية الاعتقاد الديني من الدين، أن المرء منا يستطيع أن يكف عن كونه مسلما، أن يتحول إلى دين آخر إن شاء، وأن هذا شأنه الخاص كشخص، وليس شأن الدين أو الأمة أو الحكومة.

والحقيقة أنه ليس الإسلام السياسي وحده من يعترض على ذلك كما يقول السؤال. الفكر الإسلامي الموروث، منذ تشكل في الإطار الامبراطوري العباسي، وقبله، يرفض مبدأ حرية الاعتقاد. أتصور أن الأمر أوثق صلة بالامبراطورية منه بالدين، وبالسيادة الإسلامية كأساس مشرع للسلطة الامبراطورية. لكن الإسلام امتص منطق الامبراطورية وتسمم به، ولم يجر فك الارتباط بينهما حتى اليوم. بمعنى من المعاني، الإصلاح الديني هو تخليص الإسلام من سم الامبراطورية، ومن كل ما يحيل إلى السيطرة والإكراه والتحكم بالناس.

هذه وجه أساسي لحداثتنا أيضا: أن نندار من الماضي إلى الحاضر والمستقبل.

ولا تستقيم الدولة والسياسة أيضا دون فطام عن العنف والإكراه، أو دون تقييد ممارسة العنف بأصول وقواعد عامة متفق عليها. طالما العنف في المتناول لن تقوم لنا سياسة، ولا دولة عامة. غاية ما يمكن أن يقوم هو دولة خاصة، خلدونية، نوبة في الحكم تحارب ضد الزمن. وما يكون شعار «إلى الأبد» الأسدي غير حرب ضد الزمن، يشنها حكم عصبي؟ أو ربما حكم طغياني عاصف، يخفق حتى في التطور إلى دولة خلدونية، لكنه يتسبب في دمار عميم.

بالنسبة إلى الشق الثاني من السؤال، نعم، الثورة ضد الاستبداد تحركها بالفعل نوازع أخلاقية، وغضب أخلاقي من عدوانية النظام وزبائنه وانحطاطهم، وتطلع عام إلى العدالة والحرية والكرامة الإنسانية.

غير عالم المحسوبية الشامل الذي تكلمت عليه في إجابة سابقة، ربما تكون سمعت بقول أشبه بنكتة، يحصي وسائل الصعود الاجتماعية في «سورية الأسد»، ويقول الكثير عن سلم القيم العام فيها؛ هذه الوسائل هي: نجوم تلمع، أو أموال تدفع، أو سيقان ترفع! أي القوة والمال والجنس. والشكل الأساسي للقوة، ولعله الوحيد اليوم، هو السلطة والقرب من السلطة.

لكن العامل الأخير، الجنس، في رأيي ليس مستقلا، وهو تابع لعاملي السلطة المال. عامل السلطة هو الأكثر استقلالية، وهو يأتي بالمال والجنس، يتلوه عامل المال الذي يأتي بالجنس، لكن ليس بالسلطة حتما، وأخيرا الجنس الذي يأتي بمكاسب محدودة على نساء شابات

جميلات.

القرابة من القيم الاجتماعية المهمة، وتتفوق على الجنس، لكن ليس على السلطة ولا على المال. وقد تعززت كثيرا في السنوات الأسدية، ومعها محاباة الأقارب المنتشرة التي هي من الأوجه الأبرز لنظام المحسوبية العام.

وذروة المحاباة والمحسوبية هي توريث حافظ الأسد السلطة لابنه بشار دون استشارة للسوريين، ودون كفاءة خاصة للشاب الألثغ. هذا انتهاك لضمائر السوريين قبل أن يكون انتهاكاً لمفهوم الجمهورية.

وكما لا مكان في عالم المحسوبية للمثقف والسياسي، لا مكان لهما أيضا في عالم النجوم والمال والقرابة والسيقان إلا كموظفين وأتباع، كحاشية لصاحب السلطة، كاختصاصيي تعمية عامة، أو كمهرجين على موائد ضباط المخابرات.

ولا مكان لعامة السكان. إنهم رعاع وحثالات وقرباط ومتخلفين... هذه كلمات صارت تقال علنا في سورية بعد الثورة في وصف الثائرين.

بالمقابل هناك انهيار لقيمة العمل. كم نسبة السوريين الذي يعيشون حياة كريمة من عملهم؟ قليلون جدا.

وانهيار قيمة العلم. من يعيش من العلم؟ من إنتاج المعرفة ونشرها؟

وأضيف، في قراءة حالتنا الأخلاقية، أن مؤسسات التنشئة الاجتماعية لدينا تعاني من تدهور كبير في أداء مهامها.

أولها الأسرة، التي يعجز الآباء الفقراء، ونسبتهم عالية، وعدد أفراد أسرهم أكبر، عن تربية الأولاد أو توفير مستوى من المعيشة يصون كرامتهم. في مراهقتهم يتحول كثير من هؤلاء إلى «معقدين» حاقدين على المجتمع. هذه مشكلة كبيرة، وأظن أنه ظهر في الثورة كم أن نطاقها أوسع مما نتصور.

وتقديري أن كثيرا من الجهاديين هم «معقّدون»، معادون للمجتمع، منحدرون من هذه البيئات.

المدرسة تتدهور في سورية منذ 40 عاما بلا توقف. رسميا منذ عام 1974 الذي تأسست فيه «منظمة طلائع البعث». بالتزامن مع هذا الضرب من الخصخصة السياسية للتعليم العام، إن جاز التعبير، وهو أحد وجوه خصخصة سورية ككل لمصلحة حافظ الأسد ومحاسيبه، أخذت تظهر الدروس الخصوصية التي نخرت مع الزمن المدرسة وحولتها إلى هيكل خارجي فارغ، ومحت الحدود بين المؤسسة العامة والبيئات الخاصة للمعلمين والتلاميذ (تجري الدروس في بيوت المعلمين أو بيوت التلاميذ).

نحن في المدرسة أبناء الأسد، وفي البيت أبناء آبائنا. لسنا مواطنين أو متدربين على المواطنة في أي مكان. والمكون الوطني والمدني والأخلاقي للتعليم تدهور مع الزمن بالتناسب مع انشغال النظام حصرا بأن تكون المدرسة معبدا آمنا للديانة الأسدية.

المؤسسة الثالثة هي المسجد. وهي أيضا مراقبة من قبل النظام، وكانت تعمم تدينا محافظا اجتماعيا وداجنا سياسيا. ورغم أن الدين يقوم بدور أخلاقية عامة أو شبه عامة إلا أن أخلاقيته غير تحررية، يتفوق فيها البعد التشريعي على البعد الضميري، أي الإلزام الخارجي على الالتزام الداخلي.

وهذا يبقي الضمير الشخصي ضامرا. يحل بدلا منه شيخ الجامع أو المفتي، واليوم الداعية المجاهد في بعض المناطق.

الأخلاقية الدينية أيضا أخلاقية طائفية، تنحصر فيها الالتزامات الأخلاقية حيال الشركاء في الدين، أو هي على الأقل تتفوق على الالتزامات حيال غير الشركاء. أما عند مجموعات الإسلاميين، وبدرجة تتناسب مع تشددهم، فإن العالم الأخلاقي يقتصر على شركاء المجموعة الضيقة، وتتكفل عقيدة «الولاء والبراء» التي يتبناها بعضهم، التيار السلفي والسلفي الجهادي، برفع ذلك إلى مستوى واجب ديني، وتجريم الالتزام صافي النية حيال غير الشركاء في العقيدة.

ويبدو أننا نعاين أزمتنا الأخلاقية وهذه الأشياء كلها اليوم مع الفوران الهائل الذي يمر به المجتمع السوري.

■ **كيف ترى العلاقة مع «الآخر»، الغرب تحديداً، خصوصاً في ظل ما يتردد منذ منتصف القرن العشرين عن الخصوصيات والثقافات المختلفة والمتعددة، والدعوات للتخلص من المركزية الغربية التي استعمرت، وفرضت قيمها على الشعوب الأخرى، كما يرى البعض. هل نتشارك مع الغربيين في مجموعة قيم إنسانية عابرة للثقافات؟ وأية قيم؟ هل هي قيم التنوير؟ أليس هذا نوعاً من الإمبريالية كما يرى نقاد التنوير؟ هل التدخلات الغربية المستمرة في مناطق عدة من العالم تعبير عن الهيمنة فقط؟ ألا يمكن إصلاح ذلك؟ وماذا عن الحالة السورية؟**

■ هذا موضوع مهم. لدينا اليوم ثلاثة قوى ينسج تشابكها مصيرنا: الدين والدولة والغرب. ولكل منها وجه عام وإنساني، ووجه غولي متوحش. وقد يكون وضعنا السوري مأساويا لكوننا نعاني من الوجه الغولي للدولة متمثلا بالنظام الأسدي، والوجه الغولي للإسلام متمثلا بالقاعدة، والوجه الغولي للغرب متجسدا على نحو خاص بإسرائيل، لكن ليس محصورا بها. ثلاثة وجوه مندارة نحو الماضي، وتحمل سرديات مظلومية قوية. وليس هناك أقسى من قلوب من يستمدون شعورهم بالعدالة مما تعرضوا له من ظلم. الظلم أسوأ معلم للعدالة، والمظلومية أسوأ مدرسة.

بيننا وبين الغرب تشابك بنيوي طويل الأمد، تشاركت في تشكيله الجغرافية مع التاريخ مع السماء مع الجيولوجيا.

وقد سبق أن لاحظ كثيرون أننا نلوم الغرب على سياسته في شؤون متنوعة، ونطلب تدخله في الشؤون نفسها. قضية فلسطين هي المثال الأبرز، واليوم القضية السورية.

ولكن في الحالين لم نستطع أن نقول كلاما موحدا في طلب العون. من جهة لأن بلدنا (وهذا ينطبق على فلسطين أيضا) ضعيف التشكل الوطني، ولا أحد يملك من الشرعية ما يكفي ليتكلم باسم المصلحة الوطنية أو باسم الشعب السوري. سورية ليست فرنسا في الحرب العالمية الثانية، ولا أحد قادراً على إشغال موقع ديغول. لا لنقص جوهري في أهلية الأفراد لدينا، أو لنقل إن نقص الأهلية المحتمل (بل الأكيد) يحيل إلى نقص التشكل الوطني. نعيش في ظل دولة سلطانية محدثة، قليلة العقل والضمير، ردت مجتمعنا إلى عشائر وطوائف وإقطاعيات. ثم إنه لم يسبق أن تجاسرنا على طي سجلاتنا القديمة، التي تتقاسم العشيرة والامبراطورية صفحاتها. ليس ميسورا أن نتكلم بصوت واحد واضح، وحالنا كذلك.

لكن من جهة ثانية هناك ازدواج الغرب. الغرب القوي الأقدر على المساعدة، هو أيضا الغرب غير الودود الأقدر على الإيذاء، وله في ذلك سوابق كثيرة. والغرب الذي تنتظم وفق قيمه المؤسسات الدولية، في سجله انتهاكات هائلة لهذه القيم، في بلداننا أكثر من غيرها.

ثم أننا نخشى، ونحن ننتقد الغرب على سياساته وأفعاله، وغالبا ما نكون محقين في رأيي، من عالم بلا قيادة. يمكن لهذا أن يكون عالما أكثر وحشية من عالم يقوده الغرب بما يلائم مصالحه. فإذا أردنا أن نكون فكرة عما يشبه عالما بلا قيادة، فحال العالم حيال وضعنا السوري مثال عليها. لدينا مذبحة مستمرة منذ ثلاثين شهرا، وأوليغارشية مجلس الأمن معطلة، ومع إحجام الولايات المتحدة والدول الغربية التي تشغل موقعا قياديا في النظام العالمي عن القيام بدور قيادي لوقف المأساة السورية، وفي ظل ما نعلم من غياب من قيادة ديمقراطية عالمية.

لنا مصلحة، كشعب منكشف وبلد أقرب إلى القاع العالمي، بوجود قواعد عامة أيا تكن. بدون قواعد حالنا أسوأ لأننا أضعف. حالنا أسوأ أيضا حين يجري تعطيل القواعد على ما هو الحال اليوم.

وتقديري أن العالم لم يعد موحدا، وأن هناك تغيرا عميقا أصاب مفهوم العالمية أو الكونية في العقدين الأخيرين. قبل حين كان هذا المفهوم يعني انبثاث قيم عالمية، قيم التنوير وحقوق الإنسان، في التفكير والمؤسسات والتخطيط السياسي، ومع اتجاه واحد للتاريخ، يتكثف في مفهوم التقدم. اليوم مفهوم العالمية يحيل أكثر إلى تجاوز وتعايش الثقافات، إلى الهجنة وتعدد القيم، إلى النسبية الثقافية.

أعتقد أن نهاية الحرب الباردة كانت فرصة لترقية الوحدة العالمية والتحول من وحدة موضوعية إلى وحدة ذاتية إن جاز التعبير، أي إلى مركز سياسي عالمي مزود بصلاحيات تنفيذية، تتخلى له الحكومات عن جانب من سيادتها؛ شكل أكثر فاعلية من الأمم المتحدة، وأكثر ديمقراطية. لم يحصل ذلك. وعالم اليوم يعرض وضعا متناقضا، فهو كروي وزمنيته واحدة على مستوى الاقتصاد والتكنولوجيا، لكنه منبسط ومتعدد الزمنيات على مستوى

السياسة. عالم حديث وما بعد كوبرنيكي على مستوى العمليات الاقتصادية والمعلوماتية، وبطليموسي وقروسطي على مستوى تنظيمه السياسي. حالت دون التكور السياسي للعالم، ودون نشوء سلطة أو قيادة عالمية ديمقراطية، مصالح أوليغارشية مجلس الأمن وأنانية الدول الكبرى، وانكفاء الحركات التحررية والتغييرية العلمية نحو عداء سلبي أو ممانع للولايات المتحدة.

وإذ بقي العالم السياسي منبسطا، بعد زوال معسكر كبير كان ينازع على القيادة العالمية، لم يبق سالكا غير درب التجزؤ العالمي الحالي. وربما ظهرت نظرية «صراع الحضارات» من باب إسباغ الشرعية على التجزؤ العالمي، لحظة بدا أن العالم صار أكثر تقاربا واختلاطا.

ويتوافق هذا التجزؤ والتشكل «الثقافي» للعالم مع تعمم الرأسمالية كونيا من جهة، ومع ضرب من التوازن الدولي يحاكي بصورة ما التوازن الأوروبي في القرن 19، لكن دُفع ثمنه في منطقتنا التي أنهكت الأميركيين فعلا في السنوات المنقضية من هذا القرن. وهناك اليوم ما يقارب عودة إلى القرن التاسع عشر أيضا والسياسات القومية التي تؤكل فيها البلدان الضعيفة، أو تستخدم لتسوية فروقات الحساب بين القوى التي على القمة. لكن بدل «المسألة الشرقية»، لدينا ربما المسألة الإسلامية. والجديد هو دخول آسيا عبر الصين والهند نادي القمة الدولية الذي كان حكرا على قارتي أوروبا وأميركا.

بلدنا اليوم أقرب إلى ضحية لانحسار الامبريالية والتدخلات الامبريالية، كما أخذت بالظهور في أواخر القرن التاسع عشر وعاشت أكثر من قرن، منه إلى ضحية للامبريالية. إنه ضحية منطق المصلحة القومية في أشد أشكالها أنانية، المنطق الذي تشغل فيه إسرائيل وإيران موقعا متقدما.

لكن قبل الجميع نحن أمام طغيان محلي إجرامي، استفاد من تكوين اجتماعي معقد، ومن مواريث تاريخية غير مسواة، ومن أوضاع إقليمية ودولية غير عادلة.

بخصوص القيم، أعتقد أن التاريخ مفتوح على اللانهاية. هناك موجات تاريخية وانبعاثات للماضي وانطلاقات متجددة، وليس هناك أي سبب للاعتقاد بأن الموجة الراهنة أبقى من سابقاتها.

مم تتشكل هذه الموجة؟ من أربع حركات: العولمة، الليبرالية الجديدة، ما بعد الحداثة، والأصولية (الإسلامية خصوصا، لكن المسيحية واليهودية والهندوسية أيضا). وفي عمومها هي موجة محافظة وغير تحررية.

غائب كليا عن اللوحة حركة اعتراض عالمية حية. اليسار القديم إما متعفن، أو هو أكثر تفتتا من أن يسهم في تشكيل الوضع العالمي أو يعدل من مزاج الموجة العالمية الحالية.

وفيما يخصنا تختلط علينا الأزمنة والتحديات، من زمن مواجهة الطغيان السياسي القاتل، إلى زمن مواجهة الطغيان الإسرائيلي والمساندة الغربية (والروسية، والصينية، والهندية) له، إلى زمن الاشتباك الفكري والسياسي والاجتماعي مع الطغيان الديني، ثلاثة

غيلان وثلاث استعمارات قاسية، وثلاث صراعات من أجل التحرر والانعتاق.

أفضل مقاربة قضايا القيم الفكرية والأخلاقية من هذه الزاوية، من زاوية صراعاتنا الفعلية، وليس من زاوية معروض قيمي عالمي جاهز، نتحزب لجانب منه ضد جانب.

أنحاز مبدئيا لقيم عالمية، لكن ليس لفكر التنوير الأصلي، الفرنسي بخاصة، ولا بخاصة لتناسخاته عندنا. يبدو لي أنها لم تأخذ من التنوير الأصلي، الفرنسي الألماني، غير عداء طائفي وغير تحرري للإسلام (من مونتسكيو إلى فولتير إلى هيغل)، وغير ولاء لما يفترض أنه «استبداد مستنير». فكريا وأخلاقيا، يبدو تنويريونا السوريين قياسا إلى فولتير في مثل وضعية «الرئيس المنتخب» بشار الأسد قياسا إلى فريدريك الثاني.

أفترض أن إشغالنا هذا الموقع القريب من القاع العالمي، والمقتلة التي تسير في بلدنا منذ أكثر من عامين ونصف، مع وقوف يمين العالم ويساره إلى جانب النظام، وحكوماته أيضا، تضعنا في موقع مؤهل مبدئيا لفحص عقل العالم وضميره.

القيم العالمية التي انحاز لها هي المشاركة في الكفاح من أجل عالم مغاير، أعدل. مشاركة آخرين في تجديد معانيه، وتغيير سياسته، وتحويل نظمه الاقتصادية.

وبقدر ما يبدو أن التغيير السوري مسألة عالمية، فإن المشاركة في تغيير العالم مسألة سورية. مسألتنا مثل غيرنا وربما أكثر من غيرنا.

وأيا يكن مآلها السياسي، يتوجب علينا إكمال الثورة في الثقافة. هذا تطلعي الشخصي. ثورة في الثقافة وإنتاج المعنى، وفي أفق عالمي دوما، هي ما يمكن أن تكرم عناءنا الرهيب طوال ألف يوم، «تحت أنظار غربية» وعالمية لا مبالية، إن لم تكن متواطئة.

من مجتمع القضية الكبرى إلى مجتمع المشكلات الصغيرة

ياسين الحاج صالح

يعاني مجتمع الثورة السوري من ألف مشكلة، لكنه يُظهر حيوية متعددة المستويات أيضاً، فغير أشكال متنوعة من المقاومة في ظروف بالغة العسر طوال عامين، تلفت النظر جهود مجتمع الثورة على مستويين: التنظيم الذاتي، والتعبير المتعدد الأدوات عن الرأي.

في غير مكان من البلد، تتشكل مجالس محلية، منتخبة بمقدار ما تسمح الظروف، تحاول تنظيم أوضاع السكان في مناطقهم، بما فيها الشؤون الأمنية، والمقصود بهذه خاصةً ضبط تجاوزات متنوعة وتعديات على الناس والأملاك في هذه المناطق، ومنها أيضا ضمان التموين وتوزيعه، والاهتمام بالشؤون الصحية... وغير ذلك من القضايا الحياتية للناس. ليست كل هذه التشكيلات منتخبة، بعضها بادر إليه مواطنون متطوعون لتسهيل شؤون الحياة في محيطهم، وبعضها يتبع تنظيمات أو منظمات، من أبرزها الإسلامية. يلفت الانتباه اهتمامها بالتعليم، الديني طبعاً، بينما ليس هناك تعليم للأطفال منذ أكثر من عام في العديد من المناطق، وهذا كارثي طبعاً.

الوجه الثاني لحيوية مجتمع الثورة، أو بالأصح مجتمعاتها المتنوعة، هو أشكال تعبيرية متنوعة، تتمثل بخاصة في عشرات الصحف والمجلات الجديدة، وانفتاح شهية السوريين

على التعبير عن أنفسهم بصور شتى، لا تقتصر على الكتابة والكلام، بل تشمل أيضاً اللافتة والغرافيك والصورة والشريط المصور والأغنية وغيرها.

مستوى الصحف الجديدة، من حيث الحيوية والتنوع، لا يقارَن بصحف النظام، ويعمل فيها ويصدرها بكلفة محدودة ويوزع نسخها الورقية شباب وشابات أساساً. هي تحمل حساسية جديدة، شابة، مغايرة كثيراً لحساسية الجيلين السابقين، على نحو يتجسد في أسماء كثير من هذه الصحف الجديدة: «طلعنا عالحرية» (لجان التنسيق المحلية)، «عنب بلدي» (داريّا)، «زيتون» (إدلب)، «حنطة» (السلمية)، «سنديان» (اللاذقية)... يتعثر بعضها ويتوقف ويعود إلى الحياة.

وأول دلالة لذلك، أن سورية تنتج اليوم من الأسماء والكيانات والذاتيات الفردية والجمعية ما لم تنتج طوال خمسين عاماً من الحكم البعثي، هي تنتج الحرية. وجها إعادة التشكل الاجتماعي والوطني هذان، التنظيم الذاتي والتعبير، هما ما يمنح فكرة الحرية في سورية مضموناً إيجابياً يتجاوز إسقاط النظام.

لا شيء من ذلك أو يشبهه من طرف مجتمع النظام المكافح من أجل العبودية، والأسير لغروره وانحطاطه الثقافي والأخلاقي.

لا شيء من ذلك أيضاً لدى المعارضة المنظمة. وهذا ليس للقول إن أحوال مجتمع الثورة أو مجتمعاتها المحلية المتنوعة واعدة ومبشّرة، فالواقع أنه يمكن التكلم على مظاهر انحلال واسعة، عن تهتك شديد للروابط الاجتماعية، حتى على المستويات المحلية، عن انتشار العنف، وعن توسل العنف لتصفية حسابات متنوعة أو لجني مكاسب خاصة. لا تفي صيغ التنظيم الذاتي بالحاجة في معظم المناطق، ولا تزال عوامل الانحلال والتبعثر والأنانية أقوى حضوراً وأثراً من عوامل الالتئام والتعاون والعمل المشترك.

ما يظهر اليوم في شروط الثورة، أن نسبة السوريين الذين لا ضوابط ذاتية لهم عالية. هذا التكوين البشري هو قاعدة الطغيان وسنده، وتقليص هذه النسبة من التحديات الكبيرة التي ستواجه السوريين الجدد في مستقبل قريب.

الحرية التي تكسب بالثورة سيتعين إعادة كسبها عبر تربية الضمير والانضباط الذاتي.

مع ذلك، ليست مظاهر الانحلال هذه غير صعوبات عملية، كبيرة وكثيرة، لكنها واضحة، ومن شأن تخصيص جهد ووقت وموارد لمواجهتها أن يحقق تقدماً سريعاً في معالجتها وحلها.

هناك مشكلات أشد عسراً، تتصل بالمجموعات الإسلامية الجهادية، التي لا تخفي تطلعها إلى مثال للتنظيم الاجتماعي والسياسي لا يتغاير كثيراً مع ما عرفته سورية منذ نشوء كيانها المعاصر، وإنما هو يفيض على الكيان السوري ذاته ويتجاوزه نحو ضرب من الأممية الإسلامية. وفي غياب ديناميات واقعية تسند هذا النموذج، لا يمكنه أن يتحقق بغير عنف مهول.

هذه المجموعات تحوز حالياً شرعية مزدوجة من مواجهتها لنظام قتل عام، ومما تعرض له الإسلاميون من استبعاد طوال نصف قرن، فضلاً عن الشرعية الإسلامية العامة، لكنها تطرح مشكلة لا تختلف عن المشكلة التي تعاني منها سورية في ظل النظام البعثي والأسدي، بخاصة من حيث إرادة الطرفين رد المجتمع السوري المتنوع، الفائض التنوع، إلى مجتمع قضية كبرى واحدة، يفترض أن تتمركز حولها حياة السوريين وثقافتهم وسياستهم. إنها «الإسلام» في حالة، و «القضية العربية» في حالة، وقد آلت الأخيرة إلى تخوين المجتمع على نحو يبيح قصفه بصواريخ «سكود»، وتدمير البلدات وأحياء المدن فوق رؤوس ساكنيها على ما نرى اليوم.

للتكفير والتخوين بنية واحدة، وكلاهما سياج للسلطة المطلقة، والأمية الإسلامية أكثر حتى من الأمية العربية، من حيث كونها طوبى بلا سند واقعي، تؤسس لمصادرة حياة المحكومين من قبل أقلية لا بد أن تحكم بالطغيان.

كثير على الثورة السورية أن تواجه نظاماً احتلالياً مدعوماً من دولتين قوميتين شديدتي القسوة، وتبطن سياسة أجهزة القتل فيها نزعة ثأر تاريخي («كربلاء»... إلخ)، وتثقل كاهلها تشكيلات دينية مقاتلة شديدة التعصب، ترفع قضيتها فوق الناس، وتريد حكم الجميع غصباً عنهم. وفوق هاتين مشكلات ما لا يحصى من المشكلات الحياتية اليومية.

لكن هذا هو الحال ولا مهرب منه. وهو يطرح، في ما يتجاوز التخلص من الشبّيح العام، مشكلات الإصلاح الاجتماعي والتربوي والأخلاقي، بما في ذلك حفز قيم التواضع في مواجهة الغرور، والتنظيم في مواجهة الاعتباط، والتسامح في مواجهة التعصب، واحترام المجتمع في مواجهة المزايدة السياسية والفكرية عليه، أي ضد التشبيح.

وليس غير مشاركة أكبر عدد من السوريين في شأنهم المشترك، والتوسع في صناعة الحرية عبر التنظيم الذاتي والتعاون، وعبر تملك الكلام والتعبير، والمقاومة طبعاً، بما فيها المسلحة، ما يمكّن سوريين من تملك التغيير والتحكم بمحصلاته.

الرهان هو التحكم بشرط الحياة والتحول نحو مجتمع المشكلات الصغيرة الكثيرة بعد ما يكاد أن يقارب 6 عقود من القضية الكبرى الطاحنة للبشر. مجتمع القضية الكبرى لم يحقق تقدماً، لا على مستوى القضية الكبرى المزعومة، ولا على مستوى المشكلات الصغيرة التي لا تعد.

مجتمع المشكلات الكثيرة هو مجتمع الكثرة من الناس، مجتمع الناس الذين يحررون أنفسهم بينما يغيرون حياتهم، بمقدار ما إن مجتمع القضية الكبيرة الواحدة هو مجتمع الطغيان والموت.

نشر المقال في «الحياة» بتاريخ 3 آذار / مارس 2013

المثقفون والمخابرات...

ياسين الحاج صالح

يتعذر تصور نقيضين أشد تباعدا من المثقف ورجل المخابرات إلى حد أنه يمكن تعريف كل منهما بتقابله مع الآخر.

المثقف رجل العلانية، الكشف والإظهار والعرض (وربما الاستعراض). من المألوف أن يقول إنه ينوي أن يكشف عن كذا، أو إنه اكتشف كذا، أو أظهر أو أثبت أو أبان أو عرض أو أوضح. بالمقابل، شغل رجل المخابرات موجه نحو السرية والخفاء والتكتم والحجب والكبت والقمع واحتكار المعلومات. المثقف يعلن كل ما يعرف، رجل المخابرات يكتم ما يعرف ويحجبه عن العموم. وبينما قد يصاب المثقف بداء الاستعراض فإن الداء الذي قد يصاب به المخابراتي هو «الاستسرار»، أي إمساك المعلومات كغاية بحد ذاته، أو السرية للسرية.

ومنذ عصر التنوير، قبل قرنين ونصف، المثقف رجل نور، استعاراته تتصل بالنور والضوء والرؤية وكشف الأسرار وإظهار المحجوبات وتعرية الحقائق، فيما جماعة المخابرات رجال ظل وخفاء وأسرار وكتمان وتعتيم وتمويه، وصولا إلى تعمد نشر معلومات غير صحيحة والقيام بـ«عمليات قذرة». هنا ينتقلون من الحجب السلبي إلى الحجب الفاعل والتشويش.

لا تكتسب معارف المثقف قيمة إن لم تطرح في المجال العام، أي أمام أنظار الجميع، فيما تفقد معلومات رجل السلطة السري كل قيمة إن جرى تداولها في المجال العام. يريد المخابراتي أن يكون كل شيء مكشوفا أمامه، ولو بالعنف. هو وحده هو غير مكشوف. أما

المثقف فيريد أن يكشف كل شيء، لكن دون عنف، ودون إخفاء نفسه. لكن في الحالين ثمة رباط بين الأمن بالمعرفة. المثقف يأمن إذا عرف ونزع الغرابة والخفاء عما يدرس، وإذا عُرف ايضا. والمخابراتي يأمن إن عرف ونزع السر عما هو محجوب عنه، واحتكر المعرفة لنفسه. لكن معرفة الأول غاية بذاتها، فيما غاية معرفة الثاني هو السلطة. وأمن المثقف قابل للتعميم في مجتمعه أو في مجتمع البشر ككل. فيما أمن رجل السلطة خاص، مشروط بنزع أمن آخرين.

ولأن المعرفة أداتية عند رجل المخابرات فإنها ترتد إلى معلومات. والعالم عنده لا يتوحد إلا كموضوع للسلطة، فإن كانت معرفة المخابرات مصدرنا الأوحد لمعرفة العالم تكونت لدينا صورة عن عالم مفتت، متناثر، لا يتماسك دون سلطة فوقه.

شرط المثقف هو الحرية، وهذه شرط عمل أكثر مما هي قيمة يؤمن بها أو دعوة يباشرها. وهو يميل إلى تعميم هذا الشرط كما يميل إلى تعميم معارفه. هذا ينبثق من مفهوم المثقف دون أن يعني ذلك أن كل مثقف يطابق هذا المفهوم المبني بدوره على التجربة المكونة له في عصر التنوير، والتي كرسها المثقفون الأكثر جدارة بالاحترام منذ ذلك الوقت. الإنسان قيمة عند المثقف من هذا الباب، باب الحرية للعموم. الإنسان بسلامة جسده الشخصي، وبضميره المستقل عن السلطات، وعن العقائد والقبائل أيضا، وعقله المستقل، وحقه المطلق في الحياة والحرية، هو ما يمكن أن يكون قيمة مطلقة عند المثقف. عند المخابرات القيمة المطلقة هي السلطة. وهذه مناهضة مبدئيا للحرية، وتفترض قابلية غير متناهية عند الإنسان للتشكل وإعادة التشكل. لا حرمة لجسده، بل هو قابل للإيلام والتعرية والفسخ والطي واللي والتمزيق والاختراق والحرق والبتر والقطع... وضميره المستقل هو عدو محتمل، يتعين التغلب عليه وكشف مضمراته وخباياه. عند المخابرات للحياة والحرية، وللإنسان ذاته، قيمة نسبية؛ وحدها السلطة لها قيمة مطلقة. ووحدها السلطة حرة.

على أن الفارق الأهم بين الثقافة العالمة والمخابرات هو في النظرة إلى العالم. يعتقد المثقف أن العالم قابل للشرح، أنه ليس ثمة أسرار جذرية فيه، وإذا حزنا المعلومات الضرورية (ويفترض أنه ليس ثمة حائل جذري دون ذلك) والأدوات الفكرية والتقنية اللازمة، فإننا نستطيع معرفة العالم وإتاحة هذه المعرفة لجميع الناس. العالم ممكن الشفافية في عين المثقف. هو أيضا عالم غير مخاتل، لا يتعمد تضليلنا، وما من أبواب موصدة دون «أسراره».

رجل المخابرات، بالمقابل، لا يكتفي بحجب معلومات، بل ينتج معلومات مزورة، يعطي صورة غير حقيقية عن الأشياء. يفعل شيئا ويخفيه، أو ينسبه إلى غيره. يضع جواسيس في وسط من يعتبرهم خصومه، يضلل، ويخاتل. يتآمر. ويقتل. ومقياس أمنه أن يتجسس الصديق على صديقه. الصداقة مثل الضمير عقبة يوجب المخابراتي على نفسه أن يتغلب عليها. وليس ثمة ما يثبت أنه لا ينجح في إخفاء أفعاله، أو في تقديم صورة غير حقيقية عن الواقع. على سبيل المثال عرفنا في مطلع صيف 2007 أن للموساد ضلع في تدبير عملية مطار

عنتيبي في أوغندا قبل 30 عاما. كم هي العمليات التي لا نعرف شيئا عنها، وقد لا نعرف عنها شيئا أبدا؟ هل اغتيل ياسر عرفات؟ هل عمليات «جند الشام» في سورية مفبركة؟ هل اغتيال علماء عراقيين من صنع الموساد؟ هل هناك أصابع خفية، إسرائيلية أو أميركية أو إيرانية..، في الحرب الطائفية في العراق؟ كم من العمليات التي نسبت لمقاتلين إسلاميين ارتكبها في الواقع عسكر الجزائر؟ وقبل ذلك، هل اغتيل جمال عبد الناصر؟ هذه أشياء قد لا نعرف عنها شيئا أبدا، أو لا نعرف عنها إلا بعد انقضاء وقت طويل، بعد أن تكون الجهات المعنية بها حققت أهدافها وربما دفعتنا، نحن خصومها من حيث المبدأ، للتصرف بما يناسبها. وهذا أمر يقلق عقل المثقف ومفهومه لنفسه قبل أن يصدمه كفاعل أخلاقي أو كمواطن. يقلق لأنه يهدد بتزييف العالم، وتاليا بجعل افتراض المثقف عن عالم قابل للشرح وممكن الشفافية تبسيطيا وساذجا. وما نخاف منه ليس المؤامرات بحد ذاتها، فهي فاعلية بشرية قديمة معروفة، ما نخافه هو أن لا نعرف أبدا إن كان ما نعرفه حقيقي أم مزور. أو أن نعرف متأخرين جدا، حين لا نفع من المعرفة. ونخاف إذا كانت المؤامرات والخطط السرية والبروتوكولات المحجوبة عن الأنظار صحيحة أن كل ما نعلمه ونتعلمه هباء لا قيمة له. كيف نأمن على عقولنا إذن؟ كيف لا نشعر أننا ريش في مهب الريح؟ إننا نخاف من المؤامرات على هويتنا كمثقفين أكثر مما نخاف منها على وجودنا ذاته.

المثقف ينتقد «نظرية المؤامرة»، لأنه مثقف، لأن تعريفه كمثقف يتعارض مع التسليم بعالم مخاتل، فيه مناطق عتمة واعية، أي تراوغ جهودنا لإضاءتها، وتحركه إرادات مغرضة تتعمد تضليلنا. نشأ المثقف أصلا ضد السحر وعقائد الأسرار والمعجزات وكل أنواع الظلاميات والإرادات النزوية المتعالية، المنسوبة للجن أو العفاريت أو الملائكة أو الآلهة. لكن ما كان يخطر بالبال أن البشر الذين هتكوا «أسرار الطبيعة» وتمكنوا من «نزع السحر عن وجه العالم» وطردوا الجن والأرواح الخفية منه، سوف يفخخون العالم بأسرار من صنعهم ويبثون فيه أشباحا وينشرون فيه ظلمات يعسر تبديدها، وقد يورد كشفها إلى المنايا.

والواقع أننا قد نقبل، كمثقفين، وجود مؤامرات، لكن موقفنا من تأثيرها المعرفي غير واضح: إما أن نعتقد أنها تلغي بعضها، أو أنها لا تكاد تؤثر على معرفة الواقع، أو أننا نعرفها دوما بطريقة ما. أو نفترض أنه لما كانت المؤامرات موافقة لمصالح المتآمرين، فيسعنا أن نستغني بمعرفة المصالح عن معرفة وقائع التآمر. لكن معرفة الوقائع الصحيحة هي التي تعرّف المثقف، ومنها أصلا نبني مفهوم المصلحة، المركب والتقديري دوما. فإذا احتجبت عنا معرفة الوقائع، كان من المحتمل أن نبنى مفهوما مختلا للمصلحة، لا يصلح لشرح العالم. ولعلنا في صرفنا لنظرية المؤامرة نصدر عن مفهومنا لأنفسنا كأبناء للتنوير، ولدورنا المفترض كشارحين للعالم، لا عن اطلاع ومعرفة كافية للمؤامرات والمخابرات وعالم الأسرار الحديث. نغفل عن نوع جديد من الظلامية التي تصنعها السلطة، عن أسرار وخفايا وألغاز ومعجزات، تختلف عن تلك التي ميزت العصور الوسطى الأوربية، لكنها مضادة للتنوير مثلها.

التنديد بنظرية المؤامرة يغدو موقفا دوغمائيا في مثل هذه الحالة، ينقذ من خلاله المثقف نظرته إلى العالم، دون ما يثبت أن العالم يمتثل فعلا لهذه النظرة. وتاليا يغدو الإزراء بنظرية المؤامرة «عائقا معرفيا»، لا يحول دون معرفة المؤامرات فقط، وإنما أولا دون معرفة عالم لا تكف المؤامرات عن تشويهه، ولا يكف فيه رجل السلطة السري عن التآمر والختل وتزوير صورة الأشياء وتحريف الأقوال والأفعال، وإنتاج عالم مختلف كثيرا عن عالم التنوير.

هل نتحدث هنا تاريخيا؟ هل لدينا أسباب للاعتقاد بأن المخابرات والمؤامرات تخرب العالم اليوم أكثر مما كانت تفعل قبل 20 أو 50 أو 100 عام؟ هذا ما نشعر به. عالم اليوم فيه أسرارا ومؤامرات كثيرة. وفيه فوارق في المعرفة والتطور التقني والقدرة المالية تتيح للبعض التلاعب بغيرهم وتعمد تشويش مداركهم وفبركة «وقائع» وتصنيع «حقائق»، مع احتمال ألا ينجح المتلاعب بهم بكشف ذلك أبدا. أي أننا نغدو موضوعا منفعلا، فتتدنى حريتنا وإنسانيتنا، وتتراجع سيطرتنا على شروط حياتنا إلى درجة مقلقة.

وفي «الشرق الأوسط»، المنطقة التي قد تكون عش دبابير المخابرات في العالم أجمع، مخابرات الأميركيين والإسرائيليين والأوربيين والحكومات العربية..، المنطقة التي ترمى شعوبها بأنها أسيرة نظرية المؤامرة، كيف يستطيع المثقف أن يقف عند صورة العالم بوصفه قابلية أكيدة للشرح والشفافية؟ من يضمن أن ما نعرفه ليس شيئا صنع خصيصا من أجلنا؟ عرضا لجوهر من صنع بشري؟ كأن علاقتنا بالغرب تغدو ميتافيزيقية. كأن الغرب الذي لطالما جهد للتخلص من الميتافيزيقا نجح أخيرا في طردها إلينا.

وفي بلادنا، حيث تتفوق المخابرات على الجان والعفاريت، وحيث ينتشر الاشتباه، وليس دونما أساس دوما، بأن وقائع الأمور ليس كمظاهرها، كيف لنا أن نتيقن من أننا نعرف؟ أو أن ما نعرفه هو الأشياء المهمة؟ وما الآثار المحتملة لذلك على مستقبل الثقافة والمعرفة؟ وكيف يكون التنوير حين تكون المخابرات وأهلها مصدرا رئيسا للتعتيم؟ وحين تكون الحياة مهددة ومشوهة وملعوبا بها، هل يبقى للمعرفة أي مفعول أمني؟ وهل تبقى معرفة أصلا؟

(نشرت في «الحوار المتمدن» بتاريخ 20 / 6 / 2008)

حول مسألة الهوية الوطنية السورية: قراءة نقدية في كتابات ياسين الحاج صالح

ماهر مسعود

سنتناول في هذه الورقة مجمل طروحات ياسين الحاج صالح الرئيسة حول مسألة الهوية الوطنية السورية، التي حاول إيضاحها في مقالاته السياسية حول الموضوع، ثم جمع معظمها في كتابه «السير على قدم واحدة، سوريا المُقالة»، وهو واحد من عدة كتب منشورة لياسين كانت ميزتها الجامعة على ما نرى هي تحطيم كلاسيكية الكتابة ونسقية الطرح الثقافي والسياسي لمشكلاتنا المعاصرة، عبر تلافي المواربة والتجريد والإيحاء والإشارة البعيدة المعهود، والدخول مباشرة وبجرأة إلى قلب البُنى السياسية الدينية والثقافية المتكلّسة، وتفكيكها من الداخل، بل تحطيمها منهجياً والتأسيس لتجاوزها بعقل مفتوح على الكوني والفلسفي والتاريخي وروح مهمومة بالمحلي والداخلي. وكأن ياسين أراد تحطيم قيود السجن الذي عاشه طويلاً بتحطيم قيود الواقع وقيود الفكر المتمثّل والممتثل لهذا الواقع، وأراد نسف الأساس النظري والأخلاقي والسياسي لثقافة السجن وسجن الثقافة المديد عربياً وإسلامياً و«سوريّاً».

والمعروف عن ياسين أنه، من بين النخبة السياسية المعارضة التي خرجت من سجون الأسد في التسعينيات، كان الأكثر حيوية فكرية وثقافية، والأكثر دفاعاً عن الأمل والحياة أمام الموت السريري الذي تركته سنوات السجن الطويلة في قلوب المعتقلين وربما في حيواتهم أو تفاعلهم مع الحياة، كما أن الميزة التي ميّزت ياسين عن غيره في المجال السياسي هي

كسره لقيود الإِيديولوجيا ذاتها التي أدخلته السجن و« خيانة الوصايا » المغلقة للعقائد الحزبية الضيقة، وانطلاقه نحو الفكر الحر والمعرفة المنفتحة كما تجلت في كتابه الهام « أساطير الآخِرين » أو « السير على قدم واحدة » أو « بالخلاص يا شباب » وأعمال أخرى.

سنوضح بداية رؤية ياسين النقدية للهوية الوطنية السورية كما تجلت في زمن البعث بأشكالها المتعددة، ثم نناقش نقدياً بعدها خلاصة تصوراته النقدية ذاتها، مع دعوة مضمرة وصريحة لنقاش أكثر توسعاً حول مستقبل بلدنا سوريا.

مدخل فلسفي

يبدو المنطق الأرسطي فقيراً وضحلاً في مقاربته لمسألة الهوية، أو هو صوري وأداتي بما يكفي لجعل مبدأ الهوية القائم على « ما هو هو » و« الشيء هو عين ذاته » و« أ هي أ » تحجب أكثر مما تُظهر، فالمبدأ هذا يفرض نفسه كنتيجة أكثر من كونه « مبدأ »، من حيث إن المقصود الأساسي للمعرفة الحقّة هو معرفة ما هو هذا الشيء الذي هو عين ذاته، وما هي هذه ال أ التي هي أ، ولذلك مضت الفلسفة ومضى العلم في تحطيم هذا المبدأ وتلك الهوية « الأصلية » للأشياء ومفاهيمها المعبرة عنها، فانشطرت هوية الذرة إلى عدد لا متناهي من الجزيئات ليبرز التعدد القابع داخل هوية الذرة، وأخذ هذا الفعل مساراً في التفكير والتحليل والاكتشاف البشري، غيّر جوهرياً في التفكير الفلسفي، وجعل من هوية الأشياء و« حقيقتها » عنصراً مركباً وليس بسيطاً بأي حال، كما دعا الفلسفة المعاصرة؛ بأهم أعلامها منذ نيتشه؛ إلى التركيز على الاختلاف خلف التشابه ورؤية التعدد في أصل الهوية وفصلها، وبات الاختلاف هو السمة الجوهرية في كل ثبات واحدي وتوحيدي وهووي، وأصبح اختزال التعدد والاختلاف بهوية واحدية هو « صناعة » وإجراء اتفاقي وتعاقدي أكثر من كونه حقيقة وماهية ثابتة « للكلمات والأشياء ». وهذا « البارادايم » أو النموذج الإِرشادي يصح في الطبيعة كما في المجتمع، وفي السياسة كما الثقافة، وفي عالم الكبائر (الماكروفيزياء) كما في عالم الصغائر (الميكروفيزياء).

في فشل صناعة الهوية السورية

عروبة سوريا البعثيّة

بنقل التفلسف إلى ميدان السياسة نجد أن سوريا فشلت عبر تاريخ تأسيسها الحديث في صناعة هوية تعاقدية تمثل مكونها التعددي، وقد فشلت بذلك بكل المعاني الممكنة للهوية التوحيدية التعاقدية، أي سياسياً وثقافياً واجتماعياً.. واقتصادياً، واستعاضت عن التمثيل التعاقدي بالتوحيد العقائدي والعقدي والأيديولوجي؛ ذلك أحد جذور الاستبداد والطغيان الذي ما زال قابعاً فوق صدور السوريين اليوم؛ والهوية العقدية هنا يمكن تشبيهها وإرجاعها لمبدأ الهوية في منطق أرسطو من حيث صوريّتها وتجريدها وانعدام فاعليتها تبعاً لمضمون

متعين ومتنوع، واستنادها إلى مقولة الـإما / أو الشهيرة التي تقسم العالم إلى قسمين متنابذين متناقضين، وقيامها على حذف النقيض والمختلف خارج عالمها نحو عالم تمثّل سياسياً في سوريا بطرد المعارضين السياسيين من الوطنية، ورفع الحماية القانونية والسياسية والاجتماعية عنهم، ونفيهم الفعلي والرمزي خارج الهوية الواحدة المكتفية بذاتها والمساوية لذاتها دائماً وأبداً.

سوريا دولة إقليمية قائمة منذ تسعة عقود ونيِّف، وحائزة على استقلالها عن الانتداب الفرنسي منذ أقل من سبعة عقود بقليل. كانت سوريا مركز النشاط الانفصالي عن العثمانيين، والنواة المفترضة للمملكة العربية التي قادها الملك فيصل بين شوطين عثماني وفرنسي، والتي كان يؤمل أن تمتد من جبال طوروس إلى بحر العرب ومن المتوسط الشرقي إلى الخليج، والكيان السوري «مصطنع». هكذا كان يراه أهله منذ البداية. ويحيل الاصطناع هذا إلى واحد من أصلين «طبيعيين»، «الوطن العربي»، أو العشائر والطوائف والملل والإثنيات. ولطالما كانت سياسة السوريين توقاً إلى «الطبيعي»، وليست اضطلاعاً جدياً باصطناع كيان بلدهم والعمل على تطبيعه. وسواء تمثّل «الطبيعي» في الطائفة والعشيرة، كما في زمن الانتداب الفرنسي؛ الذي نشأت بوجوده أربع دول مُشكّلة على أساس طائفي وإثني دون أن يكتب لها النجاح ولا الاستمرار؛ أو في الوطن العربي، بعد الاستقلال، فقد كانت سوريا في الحالين بلداً يريد التخلص من نفسه.

بعد الاستقلال عاشت سوريا مرحلة نشطة لكن قلقة ومتغيرة سياسياً تمثلت بالانقلابات العسكرية المتكررة، مع مرور فترة ديمقراطية برلمانية بين عامي 1954-1958، وهو العام الذي شكّلت فيه سوريا وحدة سياسية مع مصر عبد الناصر، لم يكتب لها الاستمرار أكثر من أعوام ثلاث، مع بقاء عبد الناصر مثال القومي العربي بكل ما يعنيه المثال من قداسة متعالية «سماوية»، وابتعاد عن أرض الواقع، (مثّل حافظ الأسد ومعمر القذافي فيما بعد؛ وكل بطريقته؛ نسخاً هزلية وأكثر راديكالية وتسلّطاً من ذاك المثال عينه).

هوية سوريا القومية العروبية بدأت تأخذ طابع الإطلاق مع انقلاب البعث الأول في 8 آذار 1963، بالتزامن مع إعلان حالة طوارئ ما زالت مستمرة إلى اليوم (مع إلغاء شكلي سنة 2011)، إلا أن انقلاب البعث الثاني؛ على نفسه هذه المرة؛ في 23 شباط 1966 تكلل بعد أربعة أعوام باستلام حافظ الأسد للسلطة كأول رئيس أقلّوي بأيديولوجية قومية عربية في سوريا. إلا أن أقلوية الرئيس خلال ثلاثين عاماً من حكمه وثلاثة عشر عاماً من حكم وريثه، لم تكن هي بحد ذاتها مشكلة سوريا، بل إن التباعد الذي ازداد عاماً تلو آخر بين «الفكر» القومي للحزب (القائد للدولة والمجتمع) والذي كان شخص الرئيس الراحل، ووريثه (المُطالَب بالرحيل) أمينين عامين له، و«العمل» الطائفي والتطييفي الضيّق للسلطة التي مثلها كلا الرئيسين، هو أصل المشكلة السورية الحديثة وفصلها.

عاشت سوريا فترة «استقرار» سياسي بئيس منذ عام 1970 حتى انطلاق الثورة ضد

نظامها بداية 2011، لكن واقعها كدولة مستقلة وكمجتمع مركب بقي مفتقراً إلى « معرفة » أو تمثيل يضفي عليه الاتساق والشرعية. بالمقابل نجد « تعريفاً » عروبياً لسوريا، لم يكن مطابقاً لواقع دولتها ومجتمعها في أي وقت، فالتمثيل العروبي للدولة الذي عبرت عنه أيديولوجيّة حزب البعث كان تمثيلاً قسرياً واختزالياً، وفرض هوية سياسية غير مطابقة على كل من الدولة والمجتمع معاً، وأدى دوراً ثنائياً خطيراً بتناقضاته، نحصد اليوم أثمان استقراره القسري المديد. ففَرْضُ الإيديولوجية العروبية القومية على الدولة السورية جعل منها كياناً ناقصاً وهشّاً على الدوام. هي جزء من الوطن العربي الموحد « طبيعياً » والمقسم « على يد الاستعمار »، تسعى هذه الدولة الكيان إلى العودة نحو « الطبيعة الأصلية » الموحدة دون أن تصل، ولكنها تستفيد من هذا الفراغ الأبدي في نقص الواقع العروبي في أغراض سياسية واقعية جداً، ليس أقلها طمس التعدد الاجتماعي والإثني والقومي وخنق التعدد السياسي والأيديولوجي في إطار الهوية الواحدة للدولة ونظامها الذي يمثلها ويختزلها، ولشخص الرئيس تالياً الذي يمثل ويختزل الدولة والنظام معاً.

الهوية العروبية لسوريا مثّلت ما يسميه ياسين الحاج صالح « أول جذور الفاشية السورية » كما نرى تجلياتها القصوى بأفجر صورها منذ 15 مارس/آذار 2011 حتى اليوم، وذلك عبر الصيغة البعثية للقومية العربية وهي « عقيدة العروبة المطلقة ». تقضي هذه العقيدة بأن سوريا « قطر عربي » ومثل ذلك البلدان العربية الأخرى التي يشكل مجموعها « الوطن العربي » وأن عروبة هذه الأقطار ماهوية وثابتة ومستغرقة كلياً لجميعها، سكاناً وأرضاً ودولة. ولكن بفعل تجريدها الشديد وانفصالها عن أي واقع فعلي وتجمدها الفكري على ما كان في الأصل إنشاءً بلاغياً فقيراً، مع بقاء محتواها الشعوري البارانوئي، آل الأمر بالعقيدة البعثية إلى التمركز كلياً حول شخص الحاكم، حافظ الأسد في سورية وصدام حسين في العراق. وما كان ينسب للأمة العربية الواحدة من أمجاد يوجد في شكل مكثف في حزب البعث، وهذا محقق على أتم صورة في الرجلين، الأمينين العامين السابقين للحزب في بلديهما. هما حارسان للطهر الوطني، وحائلان دون العدوى الغريبة والأجنبية. ولما كان الحزب واحداً تعريفاً، على نحو ما هي الأمة العربية واحدة، لزم أن يكون له أمين عام واحد. لذلك كان كل من الأمينين العامين خائناً في عين نظام الآخر.

كان تركيب هذه العقيدة موجهاً نحو حظر الانشقاق الداخلي وتجريمه من جهة، ونحو عزل السوريين في « الداخل » عن « الخارج » العدواني والمتآمر من جهة ثانية. أما تجريم الانشقاق السياسي والفكري الداخلي فيجد ترجمته العملية في مؤسسة اعتقال سياسي كانت نشطة منذ بداية الحكم البعثي، وتكفل بها في عقود الحكم الأسدي مُركّب أمني مُكون من أجهزة أمنية كثيرة غير متمايزة الصلاحيات، لكنها تشترك في الوحشية. وقد يكون فرع فلسطين في دمشق رمزاً لها، لكونه، وعبر اسمه بالذات، الجسر الذي يربط بين العقيدة القومية في صيغتها المطلقة وبين التعامل الوحشي مع الانشقاق الداخلي. الفرع التابع لجهاز

الأمن العسكري تشكل أصلاً من أجل ملاحقة جواسيس إسرائيل المحتملين. لكن التطابق بين النظام والوطنية سهّل تضييق الشقة بين النشاط المعارض وبين التعامل مع العدو. فسورية في حالة حرب، تعريفاً ودوماً، مع «العدو الصهيوني» وفق العقيدة القومية المطلقة، وكل معارضة داخلية هي إضعاف للوطن أو تواطؤ مع العدو موجب لأشد العقاب. وما تعرض له ألوف المعتقلين السياسيين، وبينهم فلسطينيون كثيرون، في هذا المكان يسوغ اعتبار فرع فلسطين أحد رموز الفاشية في سورية.

في الخطاب الرسمي السوري، ليست سوريا عربية لأن أكثرية سكانها عرب، بل هي عربية بمعنى ماهوي، ثابت، وغير تاريخي. الشعب عربي والأرض عربية والدولة عربية. وبالتالي أن ينفرد بحكمها حزب عربي مطلق، عروبوي، يغدو من باب تحصيل الحاصل. وأن تحرم جماعات غير عربية، الأكراد بخاصة، من حقوقها الثقافية والتعبير عن شخصيتها، يمسي أمراً نابعاً من هوية البلد بالذات. ولكن ما تضمره هذه الهوية المطلقة للبلد هو أنها لا تفترض أن السوريين جميعاً عرب فقط، وإنما تجعل من عروبة مجرّدة بلا ملامح ولاءً أوّلَ وحيداً ونهائياً لهم.

هذا التصور أسس لسياسة تذويب قومي، لم تنجح في تذويب أحد، لكنها غرّبت الكرد في سورية، وإن اقتصرت محصلتها على إجلائهم الكلي من المجال العام السوري، وليس من البلد ذاته. وهناك اليوم ما قد يتجاوز ربع مليون كردي محرومين منذ نحو نصف قرن من الجنسية السورية، وهو واقع ساعدت العروبة المطلقة على إضفاء الشرعية عليه وإضعاف حساسية عموم السوريين حياله. الكردي غير مرئي وغير مسموع في سورية، ومن المفهوم أن يثير هذا أشد سخط الكرد، وقد يأخذ شكل عداء للعرب، والأكيد أنه سيثير غير قليل من المشكلات السياسية والكيانية في وقت قريب.

في طائفية العروبة

لعبت الهوية العروبية لسوريا البعثية دوراً طائفياً امتيازياً لأنها، أولاً: أقصت سياسياً واجتماعياً وثقافياً كل ما ليس عربياً في المكون السوري، وثانياً: مارست فعلاً بارانوئياً مميزاً للطوائف بل للعنصر الطائفي في الطوائف عامة، والمتمثل بعقدة اضطهاد موجهة نحو الخارج، ملحوقة بجنون عظمة موجهاً نحو الداخل، وجنون العظمة هو حامل العنصرية والشوفينية في كل مكان. وثالثاً: قامت بتسييس العروبة، أي جعلت ما هو عام، أو ما يفترض أنه هوية جامعة، موضع استثمار سياسي لطرف بعينه، وتالياً مثار تنازع وخصام، وهذا التسييس عينه هو ما أفقدها مفعولها الجامع المفترض. رابعاً: احتكرت لذاتها معنى خاصاً من العروبة يخوّن كل خارج عن القالب المحدد سوريّاً، وهي بذلك لا تختلف عن حركات إسلامية سلفية ومتطرفة تدعي احتكار الإسلام وتُكفّر (بموازاة التخوين) كل ما عداها من الإسلامات المتنوعة. بحيث لم تسلم دولة عربية شرق أوسطية أو خليجية أو حتى

مغربية من تهمة التخوين والتآمر مع العدو الصهيوني مرة والامبريالي مرة أخرى، وقد شاهد الجميع أثناء الثورة ديباجة (العرب العاربة والعرب المستعربة) لاسيما بعد عزل النظام من الجامعة العربية.

العروبة المطلقة موازية للإسلامية المتطرفة التي نشهد أمثلتها خلال الثورة السورية في جبهة النصرة ودولة العراق والشام الإسلامية، فكلاهما يرد المجتمع السوري إلى هوية فوق سورية، مثالها في الماضي المثالي المصفّى من ماضيه العياني، وكلاهما يستجدي العنف كوسيلة أساسية لفرض «هويته» التي يفترضها هوية أصيلة وأصليّة للسوريين، وكلاهما إقصائي لمكونات سوريّة موجودة، ولكن بفارق أن إقصاء العروبة يعتمد التخوين، وإقصاء التطرف الإسلامي يعتمد التكفير، وأخيراً كلاهما يفترض أنه النموذج الوحيد للعروبة أو الإسلام وممثلاً فريداً له أو لها.

نسخة محلية لعقيدة العروبة المطلقة

تطرف النظام المُشاهد اليوم لم يعد يستند إلى عروبته المطلقة وحدها منذ عدة سنوات، بل أضاف إليها نزعة «قومية سورية» شوفينية بدأت بالظهور منذ الـ2005 (عام خروج الجيش السوري من لبنان) تحت مسمى «سوريا أولاً»، وبالتزامن مع صعود رأسمالية ملبرلة تقودها عائلة الأسد ومخلوف بمشاركة، بل تبعية، أولاد مسؤولين وضباط كبار جمعوا ثرواتهم بالفساد ونهب المال العام، أي بدخول عامل الثروة إلى المركب الأمني السياسي، والعسكري القديم. ونزعة «سوريا أولاً» هذه ليست سوى نزعة تبسيطية قومية مصغرة تشارك البعثية العروبية نزوعها إلى الاستبداد، وإن كان من موقع النقيض تماماً، فكما كانت البعثية «تنزع إلى ردّ سوريا إلى العروبة، وردّ السوريين إلى عرب حصراً، وكما تنزع الإسلامية اليوم وأمس إلى ردّ سوريا إلى الإسلام، والسوريين إلى مسلمين حصراً»، فإن نزعة «سوريا أولاً» أرادت فصل سوريا عن عروبتها وإسلامها معاً، ولكن ليس بنبذ الصيغة الإطلاقية وغير الدستورية للنزعتين السابقتين، بل لتكريس نزعة إطلاقية جديدة لخّصها نموذج «التطوير والتحديث» لعهد بشار الأسد، والذي عنى بالضبط سيطرة عائلته وأقربائه على ثلثي اقتصاد البلد بعد رسملته وتوحشه وخصخصته، وليشكل ثلاثي السلطة والأمن والثروة حالة مافيوزية نادرة في تاريخ سوريا بانفلاتها وفسادها ولا عقلانيتها، كما قدرتها على حماية النظام الاستبدادي وشراء الذمم في داخل سوريا وخارجها.

على عكس اسمها، لم تتجه نزعة «سوريا أولاً» نحو السوريين بتعددهم الإثني والطائفي والقومي، وإظهار غناهم الثقافي والسياسي وتنوعهم الاجتماعي، بل نحو إخفاء هذا التنوع مجدداً في سوريا لصالح مسحهم بهوية واحدة جديدة «آنتي عروبية»، هي هوية شكلية مجردة تحمل اسم «السوريّة» بدل «العروبية» القديمة للبعث، ولكن مثل سابقتها أظهرت تلك النزعة بعد الثورة أن المقصود بسوريا هو نظامها والمقصود بنظامها هو رئيسها تحديداً، فالمطابقة بين الرئيس والنظام والدولة والوطن جعل من 8 مليون نازح اليوم (حسب تقارير

الأمم المتحدة) خارج الوطنٍ والوطنية، كما جعل من قلّة هزيلة وطائفية، وبلا ذمة أو ضمير أخلاقي ممثلة «لسوريا أولاً » في المحافل الدولية وعلى شاشات التلفزة، مثلما جعل من « السوريين أولاً » مجموعة من الشبيحة الذين يمارسون أقصى طاقات العنف والتشبيح تجاه السوريين الذين ليسوا « أولاً » . هؤلاء بالمجمل هم نخبة التطوير والتحديث التي قادها وريث القائد الخالد .

نحو عروبة دستورية

عروبة سوريا هي جزء من هويتها دون أن تستغرق تلك الهوية، وليس بالضرورة أن تكون العلاقة بين سوريا والعروبة علاقة استبعادية كما كانت في الصيغة البعثية، فالكثير من « السوريّة » لا يعني القليل من العروبة كما في نزعة « سوريا أولاً »، ونقد الهوية العروبية كما رسخها البعث لا يعني بأي حال ترسيخ الوطنية السورية ضد العروبة، فذلك سيجعل من الوطنية السورية نزعة قومية استبعادية لا تختلف بشيء عن القومية العربية التي مثلها البعث ذاته، ومن الممكن لعروبة دستورية أن تجعل علاقة سوريا بالعروبة علاقة تكامل لا تنافس أو استغراق أو إزاحة، والتكامل يكون بتقاسم الوظائف بحيث تسند وظائف التماهي والتمكين والاندماج السياسي لسوريا والوطنية السورية، كما تسند وظائف استراتيجية واقتصادية وثقافية لعروبة سوريا ضمن محيطها العربي الذي تشكل سوريا عمقه الاستراتيجي، وهذا بالمجمل ما حافظت سوريا الأسد على عكسه بل قلبه رأساً على عقب . والحقيقة أن هذا التمثيل المعرفي المقلوب ناتج عن تمثيل سياسي مشوه بدوره ومديد، و« لا » يمكن التحول نحو الديمقراطية دون المساس بتلك التمثيلات المعرفيّة الموروثة التي تأسس عليها الاستبداد، وهي كما قلنا تمثيلات قومية تفترض هوية بسيطة، عروبية أو إسلامية أو شامية أو سورية . ولنقل أيضاً أنه آن الأوان لأن تكف العروبة عن دفع ثمن تمثيلها القومي، أي اعتبارها هوية بسيطة متجانسة، تُفرض على مجتمعات عيانيّة شديدة التركيب » .

لا يصعب أن نتصور اليوم عروبة دستورية تتمايز عن العروبة المطلقة التي يحتفي بها القوميون العرب من بعثيين وغيرهم، والعروبة الدستورية تقوم على إدراك ثلاثي الأبعاد . (1) إن الدول القائمة وقائع اجتماعية وسياسية ودولية صلبة؛ (2) إن العرب مكوّن واحد فقط، وإن كان أكثرياً في الغالب، من مكونات هذه الدول؛ (3) إن العرب جميعاً أجزاء من متعدد أكبر هو العالم، يؤمل أن يتصرفوا فيه يوماً بصورة متقاربة . والعروبة الدستورية يمكن أن تكون الحل لمشكلتين : عروبة مطلقة، متمذهبة ومتصلبة، توافق « القومية العربية »؛ وعداوة للعروبة ليست ضئيلة الشيوع، وتنزع نحو الإطلاق هي ذاتها كما هو حال نزعة « سوريا أولاً » .

هويات ما دون سوريّة

مقابل الهوية العروبية الواحدة والمجرّدة التي عممها نظام البعث السوري تبرز إلى السطح هويات متعددة ما دون سورية، وترتكز الرؤى الغربية والاستشراقية عامة على هذه الهويات لترى سوريا عبارة عن فسيفساء تضم مجموعات بشرية مختلفة دينياً ومذهبياً وقومياً وغير قابلة للتجانس، بل هي متجاورة على ما توحي به كلمة «فسيفساء» وعصيّة على الاندماج الوطني، وهذه النظرة «الطبيعانية» والعمودية للهوية، ليست جديدة كما قلنا سابقاً، بل تعود إلى زمن الانتداب الفرنسي وتصوراته عن «المشرق العربي» والذي يعود بدوره إلى ما يسمى في الأدبيات السياسة «المسألة الشرقية» قبل قرنين من الزمان.

في المجتمع السوري، ليس جميع السوريين عرباً، بينهم أكراد وسريان وأرمن وشركس..؛ وليس كل السوريين مسلمين، بينهم مسيحيون ويزيديون وعدد ضئيل جداً من اليهود؛ وليس جميع المسلمين من مذهب واحد، ثمة خمسة مذاهب على الأقل: سنّة وعلويون ودروز واسماعيليون وشيعة؛ وليس جميع المحسوبين على أديان أو مذاهب مؤمنين، ثمة أفراد يصعب تقدير نسبتهم غير مؤمنين، بعضهم معاد للدين؛ وليس جميع المؤمنين ملتزمين بأداء فروضهم الدينية، بينهم من لا يفعلون، وكثيرون منهم يتفاوت التزامهم كثيراً.

هذا التعدد «الهوياتي» لسوريا ليس تعدداً سياسياً على أية حال، بل هو تعدد ثقافي، ديني وقومي وإثني وطائفي، كما هو تعدد اجتماعي وأهلي في أصله وفصله، لكن تسييسه الذي تمّ مرة عبر طمسه وكبته ومنع النقاش العلني فيه أو حوله كما في عهد الأسدين، ومرّة عبر التخويف به والتخويف منه. جعل منه مشكلة وطنية بدل كونه موضع غنى وثراء وتميز عرفته سوريا عبر تاريخها وحضارتها القديمة.

اقتران الكبت والطمس والتخويف من جهة، بالامتياز والتمييز على أسس طائفية محجّبة بغلاف «وطني» من جهة أخرى، جعل من هذا التعدد «الطبيعي» قابلاً للانفجار والإظهار والتحوّل إلى صرخة علنية. وبدل أن تبقى تلك الهويات العمودية جزءاً من تعيُّنات أخرى غير مختارة للهوية، أصبحت بفعل الضغط والكبت ومن ثم العنف المنفلت من عقاله والتسييس الطائفي المقيت بعد الثورة، تطوف نحو السطح لتُجذّر حضورها وتستغرق هوية السوريين بما هو دون سوريتهم، في ظل الانقسام الاجتماعي والسياسي الذي عززه عنف النظام، وغياب الهوية الوطنية الدستورية الجامعة التي لم يعمل النظام السوري إلا على تمزيقها وتفكيكها.

منذ عام 2007، كتب ياسين «إن من شأن أية سياسة أو ممارسة ثقافية ترجع السوريين إلى هوية فوق سورية (عربية أو إسلامية) أو تحت سورية (طائفية أو إثنية..) أن تتسبب في تشوه نظري في تمثيل واقع المجتمع السوري، وأن تثير مشكلات وطنية كبيرة عملياً. وليس أقل هذه الأخيرة الاستبداد الذي أصبح تفكيكه مخيفاً بدرجة لا تقل عن دوامه، وهذا يسبب مخاوف من أن يقترن تفكيك الاستبداد مع تفكك البلاد على أسس إثنية وطائفية،

على غرار ما نراه يتجلى في العراق.»

من أجل تأسيس هوية وطنية جامعة... نقاش نقدي

في صفحته على الفيس بوك كتب ياسين جملة من سطر واحد، مفادها «أن ديكتاتورية وطنية قد تكون هي الحل». وقد جاء هذا الطرح «المفاجئ» بردّات فعل هائجة من قبل متابعي صفحته وأصدقائه على الشبكة العنكبوتية، إلا أن طرح ياسين «الجديد» (في الشهر الثامن من هذا العام) ليس جديداً في الحقيقة، بل يعود إلى تفكير جديّ مكتوب تناول فيه نماذج الديكتاتوريات المشرقية وممكنات التفاضل بينها أو الخروج عنها. ففي عام 2007 أيضاً نشر ياسين مقالاً مطولاً في موقع الأوان بعنوان «نمذجة تاريخية مقترحة للنظم السياسية المشرقية»، وفيه يطرح أربعة نماذج للنظم السياسية المشرقية بالاستناد إلى معياري الديمقراطية والوطنية وهي:

نموذج الديكتاتورية الوطنية؛ نموذج الديكتاتورية الطائفية؛ نموذج الديمقراطية الطائفية؛ ونموذج الديمقراطية الوطنية. وبالاستناد إلى هذه النماذج تعد مصر الناصرية نموذجاً للديكتاتورية الوطنية، بينما عراق صدام (كما «سوريا الأسد») هي نماذج للديكتاتورية الطائفية، أما لبنان فهو نموذج الديمقراطية الطائفية، ويبقى نموذج الديمقراطية الوطنية هو المأمول، إلا أنه في أوضاعنا المشرقية الحالية (بعد وضوح النموذج العراقي) من غير الممكن الوصول المباشر للديمقراطية الوطنية قفزاً دون المرور بديكتاتورية وطنية مرحلية إجرائية.

إذا كانت «مصر الناصرية» هي نموذج الدكتاتورية الوطنية، فإن عراق صدام هو نموذج الدكتاتورية الطائفية بالمعنى الذي ذكرناه للتو لمفهوم دكتاتورية طائفية. وكان 9 أبريل 2003 هو 5 حزيران/يونيو هذا الصنف من الأنظمة، أي دخولها في مرض موتها الذي لا تخرج منه مهما طال إلا إلى قبرها. والعراق اليوم هو طليعة الدول العربية نحو ما بعد الدكتاتورية الطائفية، كما كانت مصر السادات هي الطليعة في التحول نحو ما بعد الدكتاتورية الوطنية. من المهم لذلك أن نراقب ما يجري في العراق بدقة لأنه قد يعطينا فكرة عن اتجاهات تطور بلدان مشرقية أخرى.(...) والواقع أنه لم يظهر أبدا خوف على مصير الدول العربية القائمة، حروبا أهلية ومخاطر تقسيم، إلا في عهد الدكتاتوريات الطائفية في الربع الأخير من القرن العشرين.»

ولكن «هل يجعل ذلك من «الديمقراطية التوافقية» التي تجعل من الطوائف والإثنيات وحداتها السياسية، هي الحل؟ هذه الصيغة ترتبط بضعف الدولة، إن في المجال الداخلي حيث تقوم الوحدات السياسية المعترف بها بأدوار كبيرة ثقافية وتعليمية واجتماعية على حساب الدولة، أو في المجال الخارجي حيث تعجز الدولة عن احتكار السيادة والدفاع الوطني. كي تنجح ينبغي أن تكون الدولة محايدة حيادها محمي أو مكفول دولياً، وأن تكون مقتدرة اقتصادياً، أشبه بمشروع اقتصادي ناجح كي يرتضي السكان الاستمرار في العيش معاً.

قد ينطبق ذلك على سويسرا وبلجيكا وهولندا.. لكنه لا ينطبق في منطقة متقلبة بشدة واقتصادياتها غير متطورة وثقافتها السياسية تدخلية ودمجية أو انفصالية، وحياد أي منها صعب جداً. ما يعني أن «الديمقراطية التوافقية» متعذرة في «الشرق الأوسط». ومحاولة فرضها قد تفتح الباب لانفراط وتبعثر الدول القائمة لا لدمقرطتها. وما قد نستخلصه من المثال اللبناني أن بيئة إقليمية غير مستقرة يمكن أن تفجر الصيغة هذه المرة تلو المرة.

الديمقراطية الوطنية المتعذرة في العراق لا تبدو متيسرة في بلاد المشرق الأخرى. ليس العائق الوحيد هو الدكتاتوريات الطائفية القائمة، بل كذلك التطييف الاجتماعي الذي ولد أو تنشّط على يديها.

على أن فترة متوسطة من حكم وطني عقلاني قد يكون من شأنها تسهيل عملية دمقرطة الدولة في بلدان مثل مصر والأردن، وحتى سورية إن واتى الحظ. هل يتميز حكم وطني عقلاني عن دكتاتورية وطنية؟ نشعر أحياناً أن مروراً وجيزاً بدكتاتورية وطنية قد يكون جسراً للانتقال من الدكتاتوريات دون الوطنية القائمة إلى ديمقراطية وطنية؛ شيء أشبه بقانون التلخيص في البيولوجيا: يمر الجنين البشري قبل أن يشبه جنيناً إنسانياً مروراً وجيزاً بالمراحل التطورية الأساسية التي آلت إلى تكوّن البشر. نريد إن مروراً وجيزاً بدكتاتورية وطنية، منظوراً لها كإجراءات لا كنموذج حكم، قد يكون ضروريا قبل التحول نحو ديمقراطية وطنية قابلة للاستدامة.

نقول ذلك لأنه يبدو لنا أن الدرس العراقي يفيد بأن التحول المباشر من دكتاتورية طائفية إلى ديمقراطية وطنية، أي حل مشكلتي الدكتاتورية والطائفية معاً، أمر دونه صراعات عنيفة وسنين طويلة، ربما بالعقود. نموذج «الديمقراطية التوافقية» (أو الطائفية) الذي يحل مشكلة الدكتاتورية وحدها معرض لاختلالات خطيرة كما يثبت المثال اللبناني.

ألا يمكن أن تكون المشكلة في نموذج الديمقراطية الوطنية الذي نتطلع إليه؟ نستبعد ذلك. فالديمقراطية الوطنية لا تعني غير نظام للدولة دون دكتاتورية ودون طائفية.»

هذه الفقرة من مقال ياسين تلخص ما نود نقاشه حول آفاق الهوية الوطنية السورية. فإذا كانت الديكتاتورية الطائفية التي مثلها نظام الأسدين تمضي في طريقها الحتمي نحو الموت، فإن ما ينتظر سوريا هو في أسوأ حالاته ديكتاتورية طائفية جديدة تقودها اليوم حركات من مثل «داعش» والنصرة الإسلامية، وفي أحسنها ديمقراطية وطنية تمضي باتجاه تحقيق الاندماج الوطني وقيادة «الشعب السوري» إلى الدولة الأمة. ولكن كلا الأمرين مستبعد في المرحلة المقبلة بالنسبة لكاتب هذه السطور، كما أن حلول ديكتاتورية وطنية مكان النظام لا يبدو إمكاناً واقعياً بالقياس إلى التعدد الطائفي والإثني الموجود في سوريا والانقسامات العامودية التي يتركها طول ثورة السوريين ونكبتهم الكبرى بنظامهم الدموي.

نميل مرة أخرى إلى نقاش ديمقراطية توافقية مثّلها لبنان بين عامي 1943- 1975، أي قبل الحرب الأهلية الطويلة ودخول الجيش السوري «محتلاً» إليها، ثم خروجه منها بتركة

« حزباللاوية » كإسفين سوري إيراني في ظهر لبنان، يهدد أمنه بقوة السلاح والعقيدة المتطرفة والإرهابية، وربما شكّل وسيشكّل أهم مشكلة معاصرة للبنان. وعلى الرغم من إدراكنا للصعوبات التي تطرق إليها ياسين فيما نقلناه أعلاه، أو فيما ذكره في مواضع أخرى، تعبيراً عن رفضه « المعقول » لهذا النموذج، فإن نقاشاً هادئاً وعقلانياً وعلنياً لابد أن يتناول هذا الخيار من بين خيارات أخرى مطروحة لسوريا المستقبل، ولكن بدل اللجوء الدائم لسياسة الأمر الواقع، أي نقاش الحدث بعد حصوله، نجد أن نقاشاً مسبّقاً للمكنات من هذا النوع يغني التفكير السياسي ويوسع دائرة العمل السياسي مستقبلاً.

إن النموذج اللبناني « السيء » لم يكن سيئاً بالماهية وخارج التاريخ، بل إن تراكب الظروف التاريخية والجيوسياسية في سبعينيات القرن الماضي وما تلاها كان عاملاً حاسماً في سوئه على الرغم من مرور فترة طويلة نسبياً (منذ الاستقلال عام 1943، حتى بداية الحرب الأهلية عام 1975) كانت فيها الديمقراطية التوافقية قائمة وقابلة للتشذيب والتطوير والاستمرار، إلا أن تغير الوضع الديمغرافي نتيجة تزايد دخول اللاجئين الفلسطينيين بعد نكسة حزيران ونشاط حركة المقاومة الفلسطينية انطلاقاً من أرضه، كما اللااستقرار الجيوسياسي الذي شكّله وجود الكيان العنصري الإسرائيلي في منطقة الشرق الأوسط عامة، ودخول اللاعب السوري كطرف متاجر بالقضية الفلسطينية، وكلاعب قوي في « الصراع على الشرق الأوسط » بعد مرحلة « الصراع على سوريا » السابقة، حسب تحقيب باترك سيل في كتابيه المشهورين، وأخيراً خروج حزب الله بوصفه المنتصر الوحيد تقريباً من الحرب الأهلية اللبنانية وتشكيله اليوم دولة مُعطِّلة ضمن دولة مُعطَّلة. كل تلك العوامل جعلت من الكلام عن ديمقراطية توافقية بلبنان أشبه بالكلام عن توافقية دولية بوكلاء محليين لبنانيين؛ معظمهم أمراء حرب؛ وهو ما يمكن أن نسميه « مجموعة دول في اللادولة" .

تميل الأدبيات النظرية حول التنمية السياسية وبناء الأمة إلى رسم تقابل ثنائي سطحي بين المجتمعات التعددية في العالم الثالث والمجتمعات المتجانسة المزعومة في العالم الأول، والتغافل عن وجود عدة مجتمعات غربية بالغة التعددية، وتجاهل كون البعض القليل من هذه المجتمعات قد أفلح في إقامة أنظمة ديمقراطية من النمط التوافقي، وإهمال العبر المعيارية للمثال التوافقي. ولكن المرء يجانب الدقة إذا ما وصف كتلة نظريات التنمية السياسية كلها بأنها لا مبالية أو معادية باستمرار لإمكانيات الديمقراطية التوافقية. فثمة شذرات وإلماعات في أنحاء متفرقة من هذه الأدبيات، ولكنها غير متبلورة في معظمها. من ذلك أن روبرت ملسون وهوارد ولب يختتمان تحليلهما لسياسة الطائفية، أي التعددية المقطّعة، في البلدان النامية بالعظة التالية: « يجب إيجاد الترتيبات السياسية التي تمنح كافة الطوائف دوراً هاماً في الحياة الوطنية والتي تستطيع أن تبقي النزاع الطائفي ضمن حدود يمكن التحكم بها. فاستمرار المجتمعات المتعددة الثقافات لا تهدده الطائفية بحد ذاتها، بل إخفاق المؤسسات الوطنية عن الاعتراف الصريح بالانقسامات والمصالح الطائفية القائمة وحسن التعامل معها" .

ويلفت آرنت ليبهارت إلى أنه على رغم المشاكل السياسية التي تعانيها العديد من الدول النامية والناجمة عن الانقسامات العميقة بين قطاعات من سكانها وغياب الإجماع الموحد لها، فإن «الأدبيات النظرية حول التنمية السياسية، وبناء الأمة، والتحول الديمقراطي في تلك الدول، تتعامل مع الواقع بطريقة ملتبسة لافتة. فمن جهة، يرفض كثير من الكتاب ضمناً الاعتراف بأهميتها. ويذهب واكر كونور إلى أن «معظم المنظرين البارزين لبناء الأمة قد مالوا إلى التقليل من شأن المشاكل المتعلقة بالتنوع العرقي، إن لم يتجاهلوا هذه المشاكل أصلاً». ومن جهة ثانية، فإن المؤلفين الذين يعالجون المسألة معالجة جادة يميلون إلى ايلائها أهمية غالبة".

يمكن تعريف الديمقراطية التوافقية استناداً إلى أربع خصائص. «العنصر الأول والأهم هو الحكم من خلال ائتلاف واسع من الزعماء السياسيين من كافة القطاعات الهامة في المجتمع التعددي. ومن الممكن أن يتخذ ذلك عدة أشكال متنوعة، منها حكومة ائتلافية موسعة في النظام البرلماني، مجلس «موسع» أو لجنة موسعة ذات وظائف استشارية هامة، أو ائتلاف واسع للرئيس وسواه من كبار أصحاب المناصب العليا في نظام رئاسي. أما العناصر الثلاثة الأخرى في الديمقراطية التوافقية فهي (1) الفيتو المتبادل أو حكم «الأغلبية المتراضية»، التي تستعمل كحماية إضافية لمصالح الأقلية الحيوية، (2) النسبيّة كمعيار أساسي للتمثيل السياسي، والتعيينات في مجالات الخدمة المدنية، وتخصيص الأموال، و(3) درجة عالية من الاستقلال لكل قطاع في إدارة شؤونه الداخلية الخاصة.»

إن الاستعاضة عن الولاءات القطاعية بالولاء للأمة يبدو جواباً منطقياً للمشكلة التي يطرحها المجتمع التعددي، إلا أن محاولة تطبيقها قسرياً هو أمر في غاية الخطورة. ذلك لأن «الولاءات الأولية لما كانت شديدة الصلابة، فمن المستبعد أن تنجح أية محاولة لاستئصالها، لا بل إن من شأن محاولة كهذه أن تؤدي إلى نتائج عكسية، وربما نشّطت التماسك القطاعي الداخلي والعنف بين القطاعات بدلاً من التماسك الوطني. إن البديل التوافقي يتحاشى هذا الخطر ويقدم طريقة واعدة أكثر لتحقيق الديمقراطية المقرونة بقدر كبير من الوحدة السياسية». والوحدة السياسية في إطار مشروع الاندماج الوطني وبناء الدولة الأمة هو ما يفترض أن يكون موضوع السياسة الأول في سوريا القادمة.

ما يشبه الخاتمة...

نرجح بأن سوريا ما بعد نظام الأسد سوف تنحو موضوعياً (وحتى إرادياً) باتجاه التخلص من دورها الإقليمي الوظيفي الذي لعبته طوال الحقبة الأسدية ولهدف جوهري وحيد، هو بقاء العائلة الأسدية على رأس السلطة، ومن المعروف أن الدور الوظيفي السابق اعتمد بشكل رئيسي على التشابك الأمني السياسي بقضايا المنطقة، مع بقاء العلاقة مع إسرائيل معلّقة في حال اللاسلم واللاحرب، مع الاستفادة من هذا الوضع بإغلاق الداخل وإحكام

القبضة الأمنية العسكرية عليه، ثم اللعب حراً في الخارج بخدمات مأجورة للدول الكبرى والإقليمية ضمن المحيط العربي. وحريٌّ بالدور الجديد أو المأمول لسوريا أن يستبدل التشابك الأمني السياسي في محيطها العربي بتشابك اقتصادي سياسي وتنموي وثقافي، وهذا الدور قد يساعد سياسيّي الداخل على إنتاج نظام ديمقراطي توافقي يساهم في عملية الاندماج الوطني وبناء الدولة الأمة على أسس تعاقدية ودستورية، تكون مصلحة السوريين كأفراد وجماعات وطوائف واثنيات هي الرائز الأساسي لبنائها، والأولوية القصوى لطموحاتها، بعد أن كانت مصالح السوريين العيانيين تُلغى بالشعارات الأخلاقوية «من فوق» ونهب الثروة الوضيع «من تحت»، بشعارات الوحدة الوطنية «من فوق» وصيانة الانقسام الطائفي «من تحت»، بشعارات القومية العربية «من فوق» وإعمال الطائفية والامتياز الطائفي «من تحت»، بالكلام عن المواطنة والانتماء، مقابل خلق الرعية والاستزلام والولاء..الخ الخ. وهذا كله لا يصنع هوية وطنية ولا يصنع وطناً. الوطن هو ما علينا البدء بصنعه اليوم، ولا يمكن للوطن أن يسعنا ويضمنا جميعاً إلا إن كنا فيه... مواطنين أحرار.

- ياسين الحاج صالح: السير على قدم واحدة- سوريا المقالة، دار الآداب بيروت، الطبعة الأولى 2012، ص 285.

- ياسين الحاج صالح: في الجذور الاجتماعية والسياسية للفاشية السورية، موقع الحوار المتمدن، العدد رقم 3819، تاريخ 14-8-2012.

HYPERLINK «http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=319932"http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=319932.

- ياسين الحاج صالح: المصدر ذاته.

- ياسين الحاج صالح: السير على قدم واحدة- سورية المُقالة، المصدر ذاته، ص275

- ياسين الحاج صالح، الجذور الاجتماعية والسياسية للفاشية السورية، ذاته.

- ياسين الحاج صالح، السير على قدم واحدة، المصدر ذاته ص268

- ياسين الحاج صالح، المصدر ذاته، ص 271

- المصدر ذاته ص257-258.

- هناك مادة طويلة لجاد الكريم الجباعي حول هذا الموضوع تحت عنوان «مسألة الأقليات» انظر الرابط.

HYPERLINK «http://arabsfordemocracy.org/democracy/pages/view/pageId/1713"http://arabsfordemocracy.org/democracy/pages/view/pageId/1713.

- ياسين الحاج صالح: السير على قدم واحدة، المصدر ذاته ص263.

- خرجت السيدة بثينة شعبان منذ الأيام الأولى للثورة للتخويف والتحذير من الطائفية في الوقت الذي كان فيه الشعب السوري يغرد في شعاره «واحد واحد الشعب السوري واحد» وفي الوقت الذي لم يعرف الشعب السوري اندماجاً وطنياً كما في تظاهراته السلمية بداية الثورة حيث كان يجتمع الشباب من الطوائف كافة في المظاهرات المطالبة بإسقاط النظام، كما في جبلة ودوما وحرستا والقابون وحمص واللاذقية وبانياس وغيرها.

- المصدر ذاته، ص265.

– نشر المقال بتاريخ 22 تشرين الأول / أكتوبر 2077، على هذا الرابط
http: / / www.alawan.org / نمذجة–تاريخية . html

– ياسين الحاج صالح، المصدر ذاته.

– انظر في هذا الصدد تناول ياسين للموضوع في كتابه السير على قدم واحدة، مرجع مذكور سابقاً، في الصفحات 268، و273، و276، 277، و 288.

– تشترك في هذا الرفض الأكثرية المطلقة للنخبة السياسية السورية على ما نخمن، بحيث لم يكن هذا الخيار مطروقاً أو حتى قابلاً للتخيل قبل تداعيات الثورة السورية، دون أن يكون استبعاده ايجابياً بالضرورة، وعلى العموم لم يكن في سوريا سياسة في ظل المركزية المطلقة للسلطة الأسدية مع أنه كان هناك الكثير بل الكثير جداً من التسييس.

– انظر في هذا الشأن كتاب آرنت ليبهارت: الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد، ترجمة حسني زينة، منشورات معهد الدراسات الاستراتيجية، الطبعة الأولى 2006، بغداد– بيروت. ويتناول الكتاب في فصله الخامس «الديمقراطية التوافقية في العالم الثالث» متخذاً من لبنان وماليزيا نماذج ناجحة نسبياً ضمن مراحل زمنية محددة.

– ليبهارت، المصدر ذاته ص218.

–آرنت ليبهارت: المصدر ذاته ص 33

– المصدر ذاته ص 47.

– المصدر ذاته ص45.

عن الإِصلاح الديني في «أساطير الآخرين»

راتب شعبو

في مقدمة كتابه (أساطير الآخرين)، يحدد الكاتب الصديق ياسين الحاج صالح الغرض من جهده الفكري بالقول إنه « تحويل الإسلام من مشكلة، وضع مختلط ومشوش وفاقد الشكل، إلى مسألة، أي وضع ذي شكل، يمكننا صوغه في أسئلة محددة ومفاهيم واضحة » .

يسعى الكاتب أن يكون أميناً لما ألزم نفسه به ويعرض أفكاره بألمعية، غير أن القارئ يخرج من الكتاب دون أن يرى الإسلام قد تحول من « مشكلة » إلى « مسألة » . ولعل التدقيق في المقدمة يكشف أن الكاتب يضيق ليس فقط بمشكلة الإسلام، بل بمشكلة الدين أساساً فيطمح إلى ثورة إنسانية، إلى « تحويل جوهري للسيادة من السماء إلى الأرض »، ليس بالمعنى الذي حققه الرسول محمد بأن استمد السيادة من السماء عَبْر قَرْن الشهادتين، بل بمعنى « الانقلاب على الله »، إذا صح القول، لأن « التبعية الدينية هي الشكل القياسي لكل تبعية . والعباد هم مثال العبيد » كما يقول ياسين.

والحلول الجذرية والعالية وشبه المستحيلة التي سيقترحها الكاتب، مثل الإصلاح المؤسسي المتمثل بخلق سلطة دينية مركزية بدلاً من تبعثر نقاط السلطة الدينية في المجتمعات العربية، نابعة برأيي من هذا الضيق.

ملاحظتان شكليتان

سوف أذكر في البداية ملاحظتين شكليتين:

الأولى: أخطأتُ في التشكيل حين قرأت عنوان الكتاب فقرأته (أساطير الآخَرين) بفتح الخاء، وإذا هو (أساطير الآخِرين) بكسرها. غير أني استسغت خطئي أكثر، فقد بدا لي أكثر إيحاء. ورأيت أن النسج على منوال مجادلي الرسول محمد في بداية دعوته حين أرادوا الطعن في أصالة أقواله قائلين «إن هي إلا أساطير الأولين»، لا تخدم سوى في إعطاء نكهة إسلامية للعنوان.

الثانية: الكتاب تجميعي يوحده موضوع الإسلام ولكن تعدد الجوانب يجعل من الصعب تناول الكتاب ككل في دراسة واحدة، لذلك اخترت أن أركز على عنوان القسم الثالث فيه وهو (الإصلاح الإسلامي) مع تناول العناوين الأخرى ما خدمني ذلك، ولكن في السياق ذاته.

إصلاح الدين

يشعر المرء بصدمة هذا التعبير: (إصلاح الدين). هل يحتاج الدين الذي من طبيعته أن لا يرقى إليه شك، إلى الإصلاح؟ ومن يصلحه؟ البشر العاديون، أقصد المتروكين في دنياهم لعقولهم المحدودة، بلا وحي أو نبوة؟ أليس إصلاح الدين، إذا كان يحتاج إلى إصلاح، من شأن المعبود وليس العبد؟ أليس الله من راح يرسل الرسل متلاحقين «ليصلح» محدوديات الرسالات السابقة وانحرافات أهلها؟ هل يمكن للعباد أن يصلحوا، بعقولهم، ما أنزله الله من لدنه عبر ملائكته؟

يبدو تعبير (إصلاح الدين) صادماً، ويحيل إلى ما لا يطيق المسلم بالتحديد أن يحال إليه، أقصد الأصنام. قبل الإسلام كان الإنسان يصنع صنماً ثم يعبده. يصنعه بيديه ثم يعليه عليه. فهل يمكن للمسلم مثلاً أن يجد نفسه في حال كهذه، مع فارق أنه اليوم يصنع عقيدته بدلاً من أن يصنع صنمه؟ هل يمكن أن يعدّل المسلم في دينه أو أن يعيد صناعة دينه (بصرف النظر عن الدافع والحاجة) ويبقى على علاقته السابقة به؟ ألن يشعر حينها أنه يلتزم عقيدياً بشيء من صنع يديه، أو أنه يصنع معتقداته؟ ألا يمكن القول إن الدين الذي يحتاج إلى إصلاح ليس بدين؟ وإذا كان الدين اليوم يحتاج إلى إصلاح فهل يعني هذا أن هذا الدين كان في السابق أقل صلاحاً؟ وكيف يكون أقل صلاحاً وهو الأقرب إلى المصدر الأول والأصل والنبع (حامل الرسالة وقطفتها الأولى)؟ ثم كيف يمكن للمسلم أن يستوعب فكرة إصلاح الدين الإسلامي وهو الدين الأخير الذي ارتضاه الله للعالمين، ووعد بحفظه إلى يوم الدين؟

تجد هذه الأسئلة معناها في المجال المعرفي الذي ينظر إلى الدين على أنه جوهر خالد متطابق مع ذاته عبر الزمن، مستقل عن التجربة وعن التاريخ. مستقل حتى عن طقوسه وتجلياته الدنيوية التي يمكن أن تخضع للتعديل والإصلاح ويمكن للزمن أن يترك بصمته

عليها، أي يمكن أن تكون قابلة للتبدل وتاريخية. الدين الإسلامي بهذا المعني، يرتد إلى المكوّن الأولي فيه وجوهره العقيدي، أقصد الإيمان بالله الواحد الأحد وبأن محمداً رسوله، أي بنطق الشهادتين، الذي اكتفى به الرسول لاعتبار الفرد مسلماً وجزءاً من الأمة. ولكن إصلاح الدين ضمن هذا الإطار لا معنى له في الواقع، ولا شيء يستدعيه بعد أن ارتضاه الله لعباده.

لكن قبل أن نكمل سوف نلاحظ أن هذه اللحظة (نطق الشهادتين)، على بساطتها الظاهرة، ترتّب على الفرد ما بعدها. ربط شهادة «لا إله إلا الله» بشهادة «محمد رسول الله» هو العلامة الفارقة في وجه الإسلام. إله في السماء ورسول على الأرض في صلة لا يطالها شك. رجل من لحم ودم (ما أنا إلا بشر مثلكم) يرتفع فوق الجميع بصلته السماوية هذه لا لينقل رسالة فقط، بل ليكوّن أمة ويقودها في الطريق إلى مجد دنيوي قلّ نظيره. فعلى هذا الجسر الرابط بين الشهادتين، انبنى الإسلام، بمفهومه الواسع، أولاً كنواة دولة ثم كامبراطورية وكحضارة. وعلى هذا الجسر عَبَرت السياسة إلى الدين الإسلامية فساندته، وتشربها وتطبع بها وصار من الصعب أن تفك تداخلات الدين والسياسة في الإسلام. دائماً سيجد أصحاب المصلحة في تسييس الدين وجني ما يدره ذلك عليهم من مغانم، ما يسند مسعاهم في الدين الإسلامي، أي سيكون لديهم وجاهة وحق من زاوية نظر إسلامية. ودائماً ستجد «ثائرين» مؤمنين بفكرة الحاكمية لله وجاهزين لكل أشكال التضحية بما فيها الاستعداد «للاستشهاد» من أجل إعادة دينهم إلى موقعه السائد لا المسود كما يرون اليوم، السائد سياسياً والظاهر على غيره، كما كان في فترة ازدهار الحضارة الإسلامية.

غير أن الأسئلة أعلاه تفقد مسوغاتها حين ننظر إلى الدين على أنه تجربة إنسانية تاريخية راكمت على مر العصور كماً هائلاً من التفاسير والاجتهادات والانقسامات والعادات..الخ. حينها نكون على أرض قابلة للحراثة. بشر مثلنا أضافوا إلى الإسلام أفهامهم ولنا أن نضيف عليهم نقداً أو اجتهاداً. ثمة قوانين عقلية واحدة تنظمنا مع كل من سبقنا ومن سيلينا من هؤلاء بما يسمح للجميع الخوض في هذا المضمار. غير أن كل ذلك لن يعدو كونه تراكماً على تراكم. ذلك أن أياً من التصورات أو التحاليل التي تتناول الدين لا يمكنها، مهما بلغت، أن تحوز على قوة «علمية» كافية لدحض بقية التصورات، بما يجعلها تفوز بإجماع المسلمين. دائماً هناك آراء وأحزاب ولكل منها وجاهتها وليس لأي منها تأييد من لدن الله كما كان للرسالة المحمدية فتسود على غيرها. ولا بد للتصور الذي يصبو إلى السيادة من أن يتحالف مع القوة المادية. لا يختلف الأمر في ذلك عن مسعى الرسول نفسه حين قرن الدعوة اللطيفة «بالتنظيم الحديدي» ثم بالحرب والمواجهة حتى ظهر على جميع القوى القبلية في شبه الجزيرة العربية ودانت له القبائل كافة، بالقوة قبل الإقناع. ونقول بالقوة قبل الإقناع لأنه من الصعب على عاقل أن يطمئن إلى أن 23 سنة من الدعوة تمكنت، دون معجزة (والإسلام ليس دين معجزات)، من قلب معتقدات عرب شبه الجزيرة، ولا سيما في حدود وسائل الاتصال المتاحة حينئذ.

وتأكيداً على هذا، يمكننا أن نلاحظ كيف أنه ما إن شاع خبر وفاة الرسول حتى ارتدّت غالبية القبائل العربية عن الإسلام قبل أن تعود إليه بقوة السيف، فيما عرف بحروب الردة التي استمرت أكثر من عامين. وكانت المفارقة اللافتة والدالة فيها أن آخر القبائل التي أسلمت (قريش وثقيف) كانت على رأس من حارب المرتدين إلى جانب الأنصار (أهل يثرب)، في دلالة واضحة على أن الدافع السياسي، الذي أوجدته ووحّدته الدعوة المحمدية وأعطته المسوغ والشرعية، شكّل منذ بواكير الدعوة الإسلامية (دينمو) التطور الذي أفضى بطبيعة الحال إلى سيطرة أهل السياسة (بني أمية) على مقاليد الأمور فيها، وإلى نشوء الامبراطورية الإسلامية فيما بعد.

تاريخية ولاتاريخية الدين

يأخذ ياسين على كتّاب، مثل علي عبد الرازق وعادل ضاهر، «الفصل المجرد واللاتاريخي بين الدين والتاريخ»، رافضاً القول «إن الإسلام تكون واكتمل بوفاة النبي محمد»، فالإسلام ليس «الرسالة» برأيه كما «أن المسيحية ليست تعاليم المسيح». صحيح أن الإسلام ليس الرسالة، ولكن صحيح أيضاً أن للرسالة تميزها عما سواها أولاً، وأن لها، ثانياً، موقعها المرجعي الأساس بما يسمح لباحث أن يبني عليها، ولو على الضد مما هو شائع في الثقافة الإسلامية العامة.

ثمة غرابة هنا في أن ياسين الذي يخوض في تمييزات دقيقة (قد تستعصي على القارئ) بين الدين الحقيقي والدين المحض والدين فحسب ثم طبع الدين وتطبعه وتجربته المكونة... الخ، دون أن يلمس القارئ لهذه التمييزات من فائدة عملية تُستفاد في الخروج من أزمتنا العامة في الدين الإسلامي ومعه، يرفض تمييزاً واضحاً بين الرسالة (القرآن) وما تراكم عليها من مخلفات التاريخ، له غاية إصلاحية مفهومية تسمح بالحد من تمدد الدين إلى عموم مجالات الحياة.

ويأتي وضوح التمييز بين الرسالة وما عداها، من الفارق النوعي الوحيد في مسار الدين الإسلامي، أقصد بذلك وجود الصلة مع الله عبر الوحي ثم انقطاعها. من الحق أن نقول إن الإسلام المقدس اكتمل بوفاة الرسول الذي قال في خطبة الوداع الشهيرة «اليوم أكملت لكم دينكم». ما قبل محمد ليس كما بعده. انقطع الوحي فصار الناس سواسية لا أنبياء بينهم، متساوين في حقهم في قراءة الرسالة (القرآن) وفهم معانيها. هذا هو الفارق النوعي الوحيد في مجمل التاريخ الإسلامي. الفارق بين ما أثمرته فترة الوحي (القرآن) وكل ما عداه. ياسين يستخف بهذا التمييز لا بل يعتبره خللاً عند من يعتمده. ويرى أنه «فصل مجرد» (وهل هناك فصل غير مجرد؟) و«لا تاريخي بين الدين والتاريخ»، ص35. يمكن القول إن القراءات المتعددة لنص القرآن واستنطاقه بما يخدم متطلبات اجتماعية واقتصادية وسياسية متغيرة عبر العصور هو ما يجعله نصاً تاريخياً رغم ثباته النصي. وهو ما يجعل الإصلاح

الديني ممكناً بما يعني إعادة قراءة القرآن بمناهج تتيح الحفاظ عليه من جهة، «إنا له لحافظون»، فهو المرجع الأساس ونقطة الالتقاء في الإسلام، وتتيح من جهة أخرى تجاوز المعيقات التي تشكلها قراءات أخرى لها غاياتها وحدودها. هذه عملية تاريخية أيضاً وجزء صميم من عملية تشكل الدين ولا معنى لوضع هذا الفصل بالتعارض مع تاريخية الدين. المميز الوحيد في هذه التاريخية هو ثبات النص القرآني، وهذه ميزة إسلامية أصيلة. وتنبع قيمة الجهود الفكرية الكبيرة التي قام بها إصلاحيون مسلمون أمثال علي عبد الرازق أو محمد شحرور أو نصر حامد أبو زيد أو محمود محمد طه وغيرهم، من أنها تزيد قدرة الإسلام على المرونة والتكيف واستيعاب الضرورات التاريخية، كبديل عن التشدد والانغلاق والرفض العدمي الذي تمثله السلفية الجهادية بأنواعها اليوم.

ولكن ياسين يرى في تشدد الإسلام المعاصر «تبدّياً لمبدأ المرونة»، هكذا تتبدى الأشياء بنقائضها إذن، فهو يرى في أحد الهوامش أن «ما منع سمير أمين من تبين مبدأ المرونة هذا في الإسلام المعاصر هو مفهومه الإيديولوجي للعصر ومفهومه المعياري للمرونة».

هل يمكن أن تكون المرونة بلا معيار؟ بالفعل إذا لم يكن للمرونة معيار يمكن أن نُظهر التشدد على أنه مرونة. عندئذ لن نجد ما هو غير مرن في الوجود سوى ما نريد أن نعتبره غير مرن لغاية أو لهوى. أي مرونة يراها ياسين في «اعتصاب المسلمين حول دينهم»، اعتصاب يجده هو نفسه «مخفقاً حتماً»؟

ثمة نفور عام عند ياسين من المعايير، وهذا ما يجعل من طريقة تفكيره ممتعة ومحرِّضة، ولا سيما أنها مشفوعة بلغة جميلة، ولكن ذلك إلى حد ما على حساب المحصول. وسوف نرى ذلك لاحقاً في الاقتراح الذي يقدمه عن «الإصلاح المؤسسي» للدين. كما يتبدى ذلك في مقترح آخر، أكثر جرأة وتحرراً، بشأن الكونفدرالية الدينية العَلمانية.

هذا التمييز (بين الرسالة وما تراكم عليها) هو النافذة التي يمكن أن يتحقق من خلالها احترام الدين من جهة، وصده عن التهام ما له وما ليس له في الحياة العامة للمجتمع من جهة أخرى. وهي، في الحق، نافذة مشروعة لا يسع أحد من الإسلاميين أنفسهم، أن يعترض عليها بوجه حق.

كيف لهم أن يعترضوا على من يسند «علمانيته» مثلاً إلى القرآن فيراه لا يتنافى مع دستور علماني؟ وهو بعدُ تمييز ضروري يفرضه علينا الطابع الفريد للإسلام، أقصد الاختلاف فيه على كل شيء سوى القرآن الثابت والمحفوظ إلى يوم الدين. ما يجعل القرآن مصدر توليد دائم للمعاني وميدان صراع أبدي. وقد لا تنجح أي عملية إصلاح ديني ما لم تسند ذاتها على تفسير متسق للقرآن، أي على ما سماه ياسين «مقاربة مضمونية» لا يتعاطف معها ياسين كما سنرى لاحقاً، أو الأصح إنه يجعلها مرهونة بالإصلاح المؤسسي الذي يقترحه. صحيح إن الإصلاح الديني والاجتهاد في حل المعضلة بين ثبات النص وتبدل الأحوال هي مشكلة إسلامية، وأن النزول إليها هو مقارعة للإسلاميين على أرضهم، لكن وزن الإسلام في

المجتمع يجعل من هذه المشكلة مشكلة الجميع، وتقديم حلول «علمانية» لها هو جزء من قضية تحرير المجتمع ككل.

لا أظن أن الاعتراض على التمييز بين «الدين والتاريخ» وجيه نظرياً، كما أنه غير مفيد سياسياً، أقصد من الناحية العملية. هذه الجهود الفكرية الرامية إلى فتح آفاق قرآنية كان قد أغلقها الفقه، يمكن أن تخفف من عسر انتقال المجتمعات المسلمة إلى مرحلة يكون للدين فيها مجاله الخاص فلا يعيق تشكل رابطة وطنية منفتحة ولا يقيد الانفتاح على تجارب الآخرين وتمثلها. بكلمة أخرى إن الجهود الفكرية التي تنصب على إعادة قراءة القرآن بمناهج مبتكرة وتحررية إنما تحرر الدين نفسه، فتحرر المجتمع من سيطرة دينية تغلق عليه.

وأغتنم الفرصة هنا كي أتفاعل مع نقد ياسين في كتابه هذا لمقالة لي بعنوان (علمانية على هدي الرسول محمد)، حين يقول إنني «أطابق بين الدين والرسالة» وأن هذه الفكرة «غير مقنعة»، وهي أوثق صلة بتفضيلات الكاتب السياسية والاجتماعية المعاصرة منها بـ«طبائع» الإسلام والدين عموماً».

في المقالة التي يحيل إليها ياسين دافعتُ عن فكرة تخص في الواقع النشاط العملي للرسول محمد أكثر مما تخص العقيدة والدين والرسالة، النشاط الذي بلا شك آزرته الرسالة وكان يسير بهديها. قلت إن الرسول، في محصلة مسعاه، خلق مركزاً أعلى جامعاً لعرب شبه الجزيرة الذين كانت تلتهمهم الحروب والمنازعات، حتى باتوا مطمَعاً للقوى الكبرى وصارت أرضهم جاذبة للغزاة كما هو حال العرب اليوم، فالتفوا حول هذا المركز الذي يعلو فوق توزعهم القبائلي، وتوحدوا وتذوقوا قيمة وحدتهم قوةً ظهروا بها على امبراطوريات عريقة. فيما أتباع الرسول اليوم (أو من يحسبون أنفسهم أتباعاً له ويهتدون بسنته) يقومون بجهد معاكس في الاتجاه لجهد الرسول، وهم بذلك خصوم له في المضمون والمعنى. فاليوم يمكن تشبيه تنوع المذاهب الإسلامية بتنوع القبائل العربية آنئذ، وتشديد الإسلاميين على سيادة مذهب واحد (مذهبهم) يعادل سعي قبيلة عربية إلى السيطرة على باقي القبائل في حينها. وهو إلى جانب كونه مسعى تفتيتياً وعقيماً، فإنه كان سيعني العمل على الضد مباشرة من النشاط والمعنى الذي تولاه الرسول. وإذا كانت اليوم فكرة المواطَنَة هي الفكرة التي تعلو فوق التوزعات الدينية والمذهبية فإنها تشكل، على المستوى السياسي، الرابط الذي شكلته «الدعوة» في فترة الرسول. من هذا استنتجت أن العلمانية، مفهومة على أنها إعلاء الرابطة الوطنية على الرابطة الدينية والمذهبية، هي اليوم المكافئ التاريخي للمضمون السياسي الذي أضمرته الدعوة المحمدية ضمن الشروط الخاصة بشبه الجزيرة العربية قبل أربعة عشر قرناً من الآن. ومن هنا جاء عنوان مقالي المذكور.

تميز الدين الإسلامي بأنه حمل رسالته على رافعة سياسية، كان ذلك هو السر الذي مكّن رسول الإسلام من إنفاذ رسالته. واليوم حين نواجه إسلاميين يندبون أنفسهم عن الله ويطالبون بحاكمية إلهية هم ممثلوها على الأرض، يتعين على الباحث أن يفكك الأرضية

الفكرية التي يقفون عليها، لكي يفرز ما فيها من دين عما فيها من دنيا.

انتهت النبوة بوفاة محمد وما عاد لأحد أن يتنطح إلى القيام بدوره كصاحب رسالة وزعيم لحركة سياسية ودولة في آن، لأنه ببساطة ما كان لمحمد أن ينجز هذه المهمة الثقيلة والفريدة لولا نافذة الوحي التي كثيراً ما تدخلت وصوبت ونصحت في مسار الرسول السياسي.

حين يفصل الباحث الرسالة عن حاملها ورافعتها السياسية فإنه يوهن الحبال التي يتمسك هؤلاء الإسلاميون بها ويضعضع ادعاءاتهم. لذلك تراهم يتمسكون بكل ما يفضي إلى جعل «سنة الرسول» تضاهي الرسالة في الأهمية، لكي يغذّوا طموحاتهم الدنيوية بأن يكونوا أسياداً للدين والدنيا معاً أسوة بالرسول. مطابقة الرسالة والدين، أو تبيين أن الرسالة جوهر الدين هو نقطة صراعية لها خلفيات سياسية واضحة. طبعاً لتحليلي هذا صلة «بتفضيلات سياسية واجتماعية معاصرة»، على ما يقول ياسين بحق، كما أن لمن يرفض هذا التحليل تفضيلاته أيضاً. هذا أمر طبيعي، والإسلام كدين وكتاريخ ميدان كبير للصراع الفكري ذي الغايات السياسية. لكن لماذا يقول ياسين إن طرحي هذا قليل الصلة «بطبائع» الإسلام والدين عموماً؟ يجيب ياسين لأن «هذا الطرح لا يوفر إجابة على السؤال: لماذا تعجز أجيال المؤمنين عن تبين الصلة العارضة بين الدين والسياسة التي يراها اليوم بسهولة مثقفون علمانيون؟ أو كيف يحدث أن يرى مثقف عصري الطابعَ الجائز لهذه العلاقة بينما تخفى على الإسلاميين؟» ص41. سؤالا ياسين مختلفان. فأجيال المؤمنين شيء والإسلاميون شيء آخر. أجيال المؤمنين نشأت على تاريخ طويل يسمي الحاكم (خليفة الله). واستقر في ذهنهم هذا التلازم بين الديني والسياسي، إلى حد بات في وعيهم أن من يرث أباه على عرش امبراطورية المسلمين إنما هو وكيل الله في أرضه. هذا وعي عام يتشكل عبر العادة والتكرار ويمتلك قوة من شيوعه لا من صحته أو عقلانيته. حين تولى أبو بكر شأن المسلمين بعد وفاة الرسول لم يطلق عليه أحد لقب (خليفة الله) بل خليفة رسول الله. وحين تولى عمر بن الخطاب الأمر من بعده سُمي خليفة خليفة رسول الله. إلى أن لقّب نفسه أمير المؤمنين كحلّ عملي رشيق لمنع تكرار كلمة خليفة. اللاحقون ولأسباب سياسية غير خافية وبقوة السيف لا بقوة المنطق، كرسوا لقب (خليفة الله). واستقر هذا في الوعي العام عند أجيال المؤمنين وخرج عندهم عن دائرة المساءلة. فهل يمكن أن نأخذ وعي أجيال المؤمنين حجة على فكرة بحثية؟

أما عن الإسلاميين و«كيف يرى مثقف عصري ما يخفى على إسلاميين»، فهذا لأن كل فئة سياسية أو اجتماعية تعمى عما يهدد الأسس الفكرية التي تقوم عليها. وهذا العمى ليس إرادياً، أي إن الإسلامي لا يرى ما يراه «المثقف العصري» وينكره، بل إنه لا يرى في الحقيقة إلا ما استقر في ذهنه وسوغ له نشاطه وسند تصوراته بأنه أو أنهم وكلاء الله على الأرض.

أخيراً، لا شك أن الأفكار في مجال الصراعات الفكرية السياسية لا تفرض صحتها على الناس كافة باستقلال تام عن توزعاتهم السياسية والطبقية والفكرية والدينية، وهي لذلك

لا تخضع لمبدأ الصح والخطأ كالأفكار العلمية، ولا تكتسب أهميتها إلا بمقدار قدرتها على كشف السياسي المخبوء (إرادياً وعن وعي أو عفواً) في الأفكار الدينية أو النظرية أو سواها.

الإصلاح المؤسسي للدين

يقترح ياسين في مقالة «تأملات في السلطة الدينية والسلطة السياسية ومعنى العلمنة في عالم الإسلام السني»، توحيد ومَركزة ومَأسسة السلطة الدينية في عالم الإسلام السنّي كنوع مرتجى من الإصلاح الديني. ويقول سلفاً إن المقالة هي «تمرين في التخيل الفكري الحر... تستمد شرعيتها من كسر المألوف الفكري وتغيير محتمل لمنظور التفكير قد تسهم في إحداثه، وليس من متانتها العلمية». ويلزم نفسه بالعودة لاحقاً إلى فرضيته هذه «تحقيقاً أو ضبطاً أو تعديلاً، أو ربما تخلياً تاماً عنها»، ص 180. وبالفعل ينشر ياسين عودته الموعودة هذه كملحق في نهاية المقالة، ص196. وفي هذه العودة ليس ثمة تعديل أو تخل بل يبدو أن ياسين يتمسك بهذه الفرضية ويجد لها ما يشد من أزرها. على أنه في النهاية، كما سنرى، سوف يتخلى عنها معتبراً أن قيمتها ليست في واقعيتها بل في تحريضها على التفكير. في هذه الدراسة الوجيزة سوف أقدم مناقشتي لفكرة الإصلاح المؤسسي للدين المعروضة في المقال المذكور.

أولاً: شكّل الإسلام دائماً، مأخوذاً كرسالة وكثقافة عامة مبنية حول الرسالة، غطاءً «إيديولوجياً» لحركات سياسية معارضة في مجتمعاتنا إلى يومنا هذا. ولم تكن الخلافات الفكرية في حقل الثقافة الإسلامية منفصلة يوماً عن صراعات دنيوية سياسية، بما في ذلك الخلافات الفكرية الشهيرة بين الأشاعرة والمعتزلة. وسيبقى الإسلام منجماً لا ينضب لشتى التفاسير الجهادية والاعتراضية، وسيبقى مورداً فكرياً لكل المظلومين الذين سيجدون فيه سنداً لحقّهم في رد الظلم عنهم. وبالمقابل سيبقى الإسلام مجال ترويض عام للجمهور تسعى السلطات المستبدة للسيطرة عليه، وخلق مؤسسات دينية «شرعية أو رسمية» تؤازرها في مسعاها. الإسلام ديناً وثقافة وتاريخاً هو– بالنسبة لمجتمعاتنا – المرجعُ الذي يسعى الجميع إلى استقاء الشرعية والأحقية منه. السلطات والدول كما الجماعات والأحزاب والأفراد. أي إنه ملكية عامة يصعب خصخصتها في مؤسسة دينية مركزية. وتجربة مشيخة الأزهر في مصر مثال على هذا.

ثانياً: لن يمكن لأي مؤسسة دينية مركزية، لو افترضنا وجودها جدلاً، أن تضبط حالات الانشقاق عنها إلى اليمين أو إلى اليسار مهما حازت من شرعية، مما سيعيدنا إلى حالة تناثر السلطة الدينية مجدداً، هذا التناثر الذي يوسع من نطاق الحرية الدينية في الواقع لأن هذه المراكز المتناثرة تلجم بعضها بعضاً. ويمكن القول إن السعي إلى هذا النوع من الإصلاح المؤسسي (توحيد ومركزة ومأسسة، بحسب تعبير ياسين) يحرم المسلم من مجال حرية متاح هو حريته بالعلاقة مع دينه، الحرية التي ضمنها له الإسلام (الرسالة) بالفعل حين

ألغى التوسطات بين الفرد وخالقه بنص قرآني. وبديهي أن وجود مؤسسة مركزية معنية بشأن الدين سوف يعترض طريق حرية الفرد. صحيح أن هناك سلطات دينية مبعثرة غير أن هذه السلطات في معظمها سلطات أدبية، أما تشكيل سلطة دينية مركزية (لو أمكن ذلك عملياً) فإنه سوف يضيف إلى هذه السلطة الأدبية سلطة أخرى هي سلطة «مؤسسية» ثقيلة.

ثالثاً: يقول ياسين «في مجالنا السياسي الديني، المعوّل عليه، هو استقلال الدين أو حمايته من الدولة، أي الحد من تسييسه والتلاعب به» ص187. التلاعب السياسي بالدين لا يقتصر على الدولة. الجهات المعارضة لسلطة الدولة تتوسل الدين أيضاً. ويزداد توسلها للدين بقدر ابتعاد (استقلال) الدولة عن الدين، على العكس من أطروحة ياسين. بل إن تحدي النظام العالمي (الذي يمثل فعلياً ما يمكن اعتباره بشيء من التجاوز دولة عالمية) يأتي اليوم من تنظيم عالمي يستلهم الدين الإسلامي في أكثر صيغه تطرفاً، أقصد تنظيم القاعدة. وفي سوريا اليوم تشكل التنظيمات الإسلامية الجهادية (جبهة النصرة، ودولة الإسلام في العراق والشام وغيرهما) شكلاً بارزاً من استخدام الدين (تسييسه والتلاعب به) في ميدان الصراعات السياسية. طبيعي أن تتصارع الأطراف السياسية على الدين في سياق صراعها على المكاسب السياسية. وليس من الطبيعي أن توجد سلطة دينية قادرة على احتكار المشروعية الدينية، وبالأخص بوجود استبداد سياسي يدفع جزءاً مهماً من المسلمين، إن لم نقل غالبيتهم، إلى التمرد انتصاراً لذاتهم السياسية المقموعة وتحت عباءة دينهم الذي يعتقدونه ويؤمنون به على أنه دين العدل والمساواة. ولم تبين لنا التجربة أن تشكيل المؤسسات التي تحاول مركزة الدين، الأزهر الشريف، الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، يحدّ من تسييس الدين أو من التلاعب به.

وبالنظر إلى الثورة السورية وقدرة التنظيمات الجهادية على اختراق صفوف الثائرين، يمكن أن نقول إن المسلمين السوريين تحولوا بنسبة كبيرة عن الإسلام الوسطي الشامي الذي بدا لهم محابياً للاستبداد ومرتبطاً به. وقبلوا الانضواء تحت راية إسلامية متطرفة غريبة عن طابع تدينهم، لأنهم يريدون لدينهم أن ينصرهم على المستبد، فكان أن نصرهم بصيغته المتطرفة. وتقع المسؤولية الأولى في ذلك على كاهل الإسلام المعتدل المتحالف مع الاستبداد السياسي، لأنه خذل أنصاره حين مسّت حاجتهم إليه.

القصد إن الناس يمكن أن تتخلى عن أي مركز ديني موحد أو مؤسسة دينية مركزية حين تدفعهم حاجاتهم السياسية إلى ذلك. أي حين يبدو لهم هذا المركز الديني عائقاً في سبيل رد الظلم عنهم. والنتيجة التي يمكن أن نخرج بها من هذا أن التقدم على طريق الإصلاح السياسي وتحقيق مستويات متقدمة من العدالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية يشكل الصبّة الأساسية التي يقوم عليها أي إصلاح ديني. ولعل التجربة التركية مثال مناسب لهذا المنطق، حيث تأقلم الدين وأصلح ذاته وتحدث تحت تأثير المتغيرات السياسية القسرية والتي

أتت من خارجه.

رابعاً: «من شأن استقلال الدين أن يكون عامل توازن في المجتمعات الإسلامية التي يكاد معظمها يكون اليوم مجتمعات قطب واحد، قطب السلطة السياسية». ص189. يمكن قبول هذا الكلام لو أن أقطاب المجتمع تتوزع بين الدين والسياسة والثقافة.. الخ، وليس بين فئات ذات مصالح تنعكس في السياسة والدين والثقافة فتحيل السياسة إلى سياسات والدين إلى أديان والثقافة إلى ثقافات. ففي السياسة أقطاب وكذا في الدين وفي الثقافة.. الخ. لا يمكن لمؤسسة دينية أن تستقل عن دولة مستبدة، فالدولة المستبدة سوف تعمل على إخضاع هذه المؤسسة (إذا تخيلنا تشكلها)، فإن رضخت فقدت استقلالها، وإن رفضت دخلت ميدان الصراع السياسي وتعرضت بطبيعة الحال لتجاذبات وأثقال القوى الاجتماعية والسياسية في المجتمع وفقدت استقلالها أيضاً. ومرة أخرى الإصلاح السياسي وتفكيك الاستبداد هو شرط أساسي للإصلاح الديني وليس العكس، أي ليس الإصلاح الديني المؤسسي الذي يقترحه ياسين هو ما سيفتح طريق الإصلاح السياسي بخلق توازن في المجتمع.

خامساً: يستدرك ياسين، في هامش الملحق الذي يرفقه بمقالته، حول النطاق المكاني للمؤسسة الدينية المركزية المقترحة. هل هي مؤسسة وطنية تنشأ في إطار الدول القائمة، أم أن نطاقها العالم الإسلامي السني، أم العالم الإسلامي ككل؟ وفي استدراكه ينسف فرضيته وكأنه تاه. يقول إن النطاق هذا هو «حقل تصوراتنا وتفكيرنا، الثقافة... فإن أدركنا أن شرط استقلال الدين عن الدولة هو استقلال الدين بمفهومه ونطاقه، تحقق لنا تقدم مهم على طريق عقلنة أوضاعنا العامة. والنقطة هذه مهمة لأن الفصل الواقعي بين الدين والدولة محقق في بلداننا (لا يحكمها رجال دين، ولا يفتي أو يؤم الصلاة فيها رجال سلطة، والقوانين أكثرها غير دينية، وكذلك المؤسسات)، لكن الفصل الثقافي، أي الصياغات المفهومية والقيمية والرمزية التي تضبط هذا الفصل الواقعي وتثبته وتمأسسه هي المفتقدة» ص 197. أليست الصياغات المفهومية والقيمية والرمزية هي (إصلاح مضموني) للدين سبق أن اعتبره ياسين مرهوناً بتحقق الإصلاح المؤسسي؟ ص188. وسبق أن اعتبره مقاربة «تعكس شعوراً بالنقص تجاه الحداثة من جهة، وتفتح باباً للتلاعب بالدين من جهة أخرى». ص187. وحين يضطرب تحديد النطاق المكاني لهذا الإصلاح المؤسسي ويجد الكاتب نفسه يتحول به إلى نطاق التصورات، ربما كان يتعين عليه أن يدقق أكثر في أطروحته، فلا أظنه يريد لقارئه أن يفهم أن هذه المؤسسة الدينية المركزية «المحتملة والمرغوبة» سوف تنشأ في حقل التصورات.

رسالة جديدة

الحق أن الإصلاح المؤسسي الذي يطمح إليه ياسين متعذر عملياً. وإذا كانت ستنفتح إمكانية فعلية له فليس علينا الرجاء بما هو أدنى من رسالة سماوية جديدة. لا يخفى ذلك على الكاتب فهو يقول في مقالة له متضمنة في الكتاب بعنوان (وضعية معاصرة: من النبي

محمد إلى المثقف المعاصر): «نحن اليوم في وضعية محمدية، إن جاز التعبير، كما كان نبي الإسلام في وضعية معاصرة قبل أكثر من 1400 عام». وبقدر ما تعتبر الرسالة السماوية ثورة في عالم البشر، يمكن القول إن كاتبنا يضيق بالإصلاح الممكن ويشتد طموحه إلى ثورة بحجم الرسالة. غير أن هذا الطموح يصطدم بحقيقة أنه لا رسالة سماوية بعد الإسلام، ولا أنبياء بعد محمد، فيرتدُّ إلى «موقف متواضع: إصلاح ما بأيدينا من دين ولغة وثقافة».

تكاد تشعر أن ياسين المندفع في عرض أطروحته عن الإصلاح المؤسسي، غير ياسين المرتد إلى «موقف متواضع». من يتحدث عن نقطة بدء تأسيسية، وعن تركيب جديد يعادل بزوغ الإسلام ويستوعب إسلامنا اليوم (أي تركيبٌ جديد «يجبُّ ما قبله» على غرار الإسلام)، غير من يتحدث عن واقع غير نظامي ومختلط ومجنون ولا تجدي لتنظيم إدراكه أفكار «عاقلة» ولعلنا نحتاج إلى أفكار غير نظامية ص 200.

يمكن لقارئ مشاكس أن يسأل ياسين: وما هو الواقع النظامي والأفكار النظامية التي يقيس عليها؟

لكن القارئ، على كل حال، لم يصل في نهاية الكتاب إلى تحول يمكنه من صوغ الإسلام «في أسئلة محددة ومفاهيم واضحة» كما وعده الكاتب. بل يصل إلى قول يعبر في الحقيقة عن عسر المهمة وتعثرها، حين يقول الكاتب، بعد أن ينسب مقاربته إلى ضرب من «العصف الذهني»: «إن معيار الحكم على الأفكار ليس «واقعيتها»، ولا «التاريخ أثبت أو يثبت صحتها»، بل بالأحرى خصوبتها أو طاقتها التحريضية على توليد أفكار أخرى". بهذا المعنى، لا ينكر قارئ منصف قيمة ما قدمه ياسين في كتابه بشأن إصلاح الدين الإسلامي.

المركزية التنظيمية للدين والمرجعية الإلهية الدائمة

الدينان اللذان يتمتعان بمركزية مؤسسية، أقصد المسيحية والمذهب الشيعي في الإسلام، يحتفظان بعلاقة ما ورائية مستمرة مع الغيب تشبه النبوة الدائمة. يلفت النظر هذا التلازم بين المركزية التنظيمية وبين دخول عنصر ديمومة النبوة أو ما يشبهها في متن العقيدة. غير أن المركزية التنظيمية التي يطمح إليها ياسين في عالم الإسلام السني، لا يمكنها أن تنطوي على أي فارق نوعي أو امتياز الهي يتمتع به شخص ما، بحيث يمكنه بالتالي أن يشكل محور مركزية التنظيم. ذلك لأن المذهب السني في الإسلام لم يطور في العقيدة ما يمكن أن يعوّض عن مكانة النبي، بحيث يتيح اصطفاء شخصية تشكل مركز إجماع وبالتالي يمكن أن تتشكل حولها مؤسسة موحدة ومركزية. وهذا مما يمكن اعتباره وفاء للرسالة المحمدية من جانب أهل السنة. غير أن هؤلاء بالغوا (لأسباب سياسية ذكرناها من قبل) في تقدير سنة الرسول حتى جعلوها بمنزلة الرسالة. ويمكن تفسير هذا الفارق المهم بين المذهبين الإسلاميين الكبيرين (السنة والشيعة) بقرب المذهب الأول من الخلفاء ما جعله (دين الدولة) فما كان له، بطبيعة الحال، أن يطور أي فكرة تسمح بوجود من ينافس الحاكم في المكانة. على خلاف

المذهب الشيعي الذي طور، في إقصائه المديد عن السلطة، معادلاً دينياً للسلطة الزمنية كان من المنطقي أن يكون «خليفتها» فوق الجميع دينياً، ولا يكون ذلك إلا بفتح نافذة له مع الغيب تعليه على من سِواه. إن غياب هذه النافذة وتعذّر فتحها لأسباب عقيدية في المذهب السني، تجعل من المتعذر أيضاً تأسيس مركزية تنظيمية للدين الإسلامي السني. والحق إن هذا الفهم وهذه الممارسة «السنية» أقرب إلى الدين الإسلامي المحمدي. على أن حالة العسر التي يعيشها المسلمون في عالم يغتصب حقوقهم ويهمشهم ويحط من قيمة معتقداتهم الدينية بأن يعزو إليها سبب تخلفهم وأشكال تمردهم، تدفع المسلمين للدفاع عن دينهم (ذاتهم) بالقوة العارية التي لا يملكون غيرها. وتدفعهم للبحث عن خلاص لهم في دينهم وعن سند لهم في كتابهم الذي يؤمنون به ويوقنون أنه ينطوي على كل الحكمة والمعرفة، وعن سند لهم في تاريخهم وفي سنة نبيهم. الدافع موجود ومتجدد ومتصاعد.

اليوم يمكن النظر إلى «تنظيم القاعدة» على أنه محاولة إسلامية سنية من خارج الأطر الرسمية تحاول استعادة التجربة الإسلامية الأولى حتى بالتفاصيل من تسميات وأزياء ولغة (والحقيقة إنها أمينة لتلك التجربة العظيمة بالتفاصيل الشكلية أكثر من أي شيء آخر)، ولكن دون روح تلك التجربة التي تتمثل بالرسالة الأصيلة. وغياب الروح يهدد بالفشل، وبوادر الفشل تولد النزوع إلى التشدد واللاعقلانية، على ما نرى من ممارسات وأفكار «قاعدية». واللافت أن هذا التنظيم المركزي والعالمي والذي ينتصر لدين الإسلام وللأمة الإسلامية، هو الأبعد في الواقع عن روح الدعوة المحمدية وعن جوهر رسالة الإسلام.

أخيراً، نكرر القول: إن مفتاح حل هذا العصاب السياسي الإسلامي، يكون من خارج الإسلام. إنه بالضبط في إصلاح المجال السياسي داخل المجتمع بحيث يفتح للمجتمع منافذ للتعبير المتعدد الأشكال بما يحقق مقداراً أكبر من العدالة. العدالة السياسية والاجتماعية والاقتصادية هي المدخل إلى ما يمكن تسميته «العقلانية الدينية» المفتقدة اليوم. ومن شأن تحديث مناهج تفسير القرآن أن توسع صدر الإسلام لضرورات تطوير المجتمع حين يكون المجتمع قد حقق تقدماً على المستوى السياسي فيه، كما هي الحال في تركيا اليوم.

التأييد الذي حظيت به الدعوة المحمدية من لدن الله لم يتبد في معجزات وخوارق بل في ملاءمة الدعوة ووسائل بسطها وإنفاذها لشروطها التاريخية.

ليس بمعنى أن الإسلام هو أرض الإسلاميين وليس أرض العلمانيين، فالإسلام أرض مشتركة كدين وتاريخ وثقافة، بل بمعنى أن الإسلاميين يسندون مشروعهم وشرعيتهم إلى الإسلام، وعليه فإن محاجتهم في الميدان الإسلامي نفسه تعني مقارعتهم على أرضهم.

دافعت في كتابي «دنيا الدين الإسلامي الأول – الدين نافذة على الدنيا» دار شرق وغرب، دمشق، 2013، عن هذه الفكرة التي تشكل برأيي مدخلاً مثمراً لفهم الكثير من أحداث الدعوة المحمدية أو ما سميته «الدين الإسلامي الأول».

(اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا). الإسراء 14.

السجن، الكتابة، الثورة:
شهادة في تجربة ياسين الحاج صالح

بكر صدقي

الكتابة عن ياسين، بالنسبة لي، تنطوي على كتابة عن الذات أيضاً. فهناك «شراكة» مديدة بيننا، على حد تعبيره، الصداقةُ جزء منها وحسب. وأنا أقرأ كتابه «بالخلاص يا شباب» كنت أستعيد ذكريات تخصني بقدر ما تخصه. وأنا أقرأ مقالاته، أتذكر نقاشات كثيرة دارت، على مدى سنوات، فيما بيننا. أريد القول إن الشراكة هذه، وعمرها ثلاثون عاماً، تضم تجربة سجن مشتركة، وتفاعلاً فكرياً لم ينقطع بعد الخروج من السجن، وحساسيات متقاربة في النظرة إلى الحياة والسياسة والثقافة، وطبعاً الكثير من الأصدقاء المشتركين.

رأيته للمرة الأولى حين دخلتُ المهجع السابع في جناح الأمن السياسي في سجن حلب المركزي. شاباً نحيلاً أسمر، قليل الحركة داخل المهجع، يستغرق في القراءة ساعات طويلة، بما في ذلك جزءاً من الوقت المخصص للنوم، تحت إضاءة شحيحة. كان قد سبقني إلى السجن بسنتين وبضعة أشهر، وسبقني في الخروج بسنة ونصف. تنقلنا معاً من سجن حلب إلى سجن عدرا بدمشق إلى سجن تدمر الصحراوي الرهيب، حيث افترقنا لبضعة أشهر بين مهجعين، ثم عدنا إلى الاجتماع معاً في مهجع «المستوصف». قبل خروجه بفترة دار بيننا حديث عبر فيه عن رغبته بإصدار جريدة، الأمر الذي حققه وحده في دمشق، حين أصدر

جريدته «قنطرة». كانت تجربة فريدة وغريبة. جريدة بكاتب وحيد، توقفت بصورة محتومة بعد ثلاثة أعداد، ليشق ياسين طريقه، بعد ذلك، في عالم الصحافة التي سيواظب على النشر فيها بانتظام طوال العقد السابق.

جمع ياسين في كتاباته بين المحلل السياسي، والمثقف المنغمس نقدياً في أبرز الإشكالات الفكرية المطروحة على السوريين والعرب، والكاتب ذي النبرة الشخصية الواضحة في الكلام عن تجربته الخاصة في الحياة.

لم يحلّق ياسين فوق غيوم الإيديولوجيات أو التنظير المنقطع عن الواقع، فخرجت كتاباته من عمق التجربة الحية. وإذا كان قد غادر صفوف الحزب الذي دخل السجن بتهمة الانتماء إليه، فقد حرص على بناء علاقات واسعة مع جيل جديد من الشبان المهتمين بالشأن الوطني العام، واستطاع أن يتفاهم مع حساسياتهم الجديدة، فتعلم منهم بقدر ما تعلموا منه.

لا يمكن الفصل بين نتاج ياسين الفكري وبين تجربته الخاصة في الحياة.

بل هو يغالي في تثمين تجربة السجن بالذات التي يعيد الفضل إليها في مكتسبه الثقافي كما في العثور على ملامحه الشخصية الخاصة. الواقع أن ياسين خاض رحلته الشاقة الطويلة، بالمعنى الفكري، في سنوات السجن بصورة أساسية، لكنه لم ينقطع عن تجديد نفسه في السنوات التالية لخروجه.

في كتابه «أساطير الآخرين» الذي يعالج فيه قضايا الإسلام المعاصر، تشبيه لافت يعكس هذا التمازج العضوي لديه بين الفكر والتجربة. إسلام حسن البنا ويوسف القرضاوي الذي وصفه ياسين بـ«اللاشكل» يريد للمسلم المعاصر أن يمشي مغمض العينين في متاهة الحياة، فيتعثر في كل خطوة ويخطئ دائماً مهما أخلص في إطاعة وكلاء الدين الحصريين الذين يمسكون بالحقيقة ويريدون استعباد الناس، مدفوعين بشهوة السلطة وامتيازاتها. فحين يفقد الإسلام تمايزه ويمسي عصياً على التعريف، يصبح كل شيء أو مرادفه الحرفي «لا شيء»، فيتعذر فهمه وتشق معرفته إلا على من أوتي امتياز المعرفة والإبصار. أليس هذا وصفاً حسياً دقيقاً للمتاهة الهندسية في سجن تدمر الذي أفنى فيه أشقياء القرن العشرين في سوريا أعمارهم مغمضي العيون، «مطمشيها»، لا يعرفون من أين تأتيهم الضربة التالية؟.

كان ذلك في شهر رمضان. وكان على أحدنا أن يخرج من المهجع ليدفع فاتورة المشتريات. تطوع أبو طارق الذي كان يملك بعض المال في رصيده المحتجز عند إدارة سجن تدمر. حين أعادوه بعد نحو ساعتين كان قد دفع فاتورتين، الأولى من رصيده المالي في «الأمانات» رقماً طرح من رقم على الورق، في عملية «افتراضية» وفقاً للتعبير الشائع اليوم. أما الفاتورة الثانية فكانت شديدة الواقعية والحسية، دفعها من جسده: فلقة بسبب نقاش فرض عليه من السجان المجهول الاسم والوجه، ككل السلطة في سجن تدمر. سأله المساعد عما إذا كان صائماً. فأجابه أبو طارق بالنفي، وفي ذهنه حفلة تعذيب رهيبة جرت، قبل أيام، في مهجع مجاور لمهجعنا بسبب اكتشاف السجانين لصيام نزلائه. سأله المساعد عن سبب امتناعه عن

الصيام، فقال أبو طارق إنه شيوعي. وهنا انقلب مانع الصيام عن المؤمنين إلى منافح عنيف عن الدين في وجه الملحد الذي استحق العقاب. فتلقى أبو طارق المفطر حصته المتأخرة من حفلة التعذيب التي سبقه إليها زملاء المهجع المجاور الصائمين.

هذه هي «سلطة الاعتباط» كما يسميها ياسين في وصف أشياء تبدو في ظاهرها متنافرة: نظام الحكم الأسدي المديد، والإسلامية المعاصرة، و«قواعد السلوك» في سجون الأول كما في بعض «المناطق المحررة» اليوم الواقعة تحت سيطرة منظمات جهادية كـ«داعش» أو جبهة النصرة. مدينة الرقة التي يتحدر ياسين من إحدى قراها، كانت أول مركز محافظة يتحرر من سيطرة قوات النظام في سياق الثورة السورية، ربيع العام 2013، وهي اليوم تحت سيطرة منظمة «الدولة الإسلامية في العراق والشام» المعروفة إعلامياً وشعبياً باسم «داعش». تحتجز هذه المنظمة الإرهابية التي انشقت عن منظمة القاعدة بقيادة أيمن الظواهري، فراس الحاج صالح، الأخ الأصغر لياسين، أسيراً في معتقلاتها، ولا تعترف بوجوده فيها. سبق للمنظمة نفسها أن أسرت أخاه الأكبر أحمد الذي أطلقت سراحه لاحقاً بعدما «ثبتت براءته» من التهم المنسوبة إليه، فمنح «شهادة براءة» من الهيئة الشرعية التابعة لداعش نفسها، كحال محكمة أمن الدولة التابعة للعائلة الأسدية الحاكمة التي سبق وحكمت على ياسين بخمسة عشر عاماً من الحبس.

هكذا شاءت الأقدار أن يختبر ياسين وجهي النظام الاستبدادي، الأسدي والإسلاموي، الذي واظب على الاجتهاد الفكري لفهمهما في كتاباته. نشر ذات مرة في عام 2007، في موقع «الأوان»، «تمريناً ذهنياً» كما وصفه، على سورية منقسمة إلى دولتين، الأولى علمانية والثانية إسلامية، بسبب استحالة العيش المشترك بين تيارين في الثقافة والاجتماع السوريين (والعربيين) متنافرين متباغضين متصارعين صراعاً وجودياً، يشترط بقاء أحدهما فناء الآخر. لن أقول: إن نبوءته المشؤومة تحققت في السنة الثالثة من عمر الثورة السورية، بل أريد فقط الإشارة إلى نفاذ قراءته للاجتماع السوري والثقافة السورية والعربية، بعين تمرست في القراءة النقدية وجسد اكتوى بالنار.

ليس فقط بنار السلطة الغاشمة لنظام الأسد، ولا فقط بنار الإرهاب الإسلاموي، بل أيضاً بنار بيئة ثقافية موبوءة أكلت من لحم ياسين حياً، ظناً منها أن تقويض الغير هو سبيل نجاح الوضاعة. نعم، أريد أن أخصص بضعة أسطر هنا لظاهرة غريبة في الثقافة السورية اسمها «المرض بياسين الحاج صالح». المرضى بياسين كثر وهم أنواع، منهم من يصدرون عن هوان شخصي، يغيظهم حضوره الثقافي المميز، فيغوصون بأيديهم في وحل التفاهات؛ ومنهم «علمانيون» طائفيون يدركون عن حق أن عدوهم الحقيقي ليس الإسلام السياسي الرث، بل علمانية ديموقراطية تحررية لا تعادي الدين؛ ومنهم ممانعون، يساريون أو قوميون، خدم لأشنع الأنظمة والحركات الفاشية وأشدها بدائية، يدركون عن حق أيضاً أن عدوهم الحقيقي ليس الليبرالية الرثة، بل فكر تحرري يميز بين غرب الحضارة الحديثة وغرب العنصرية الطائفية

المنغلقة على حداثتها. وإذا كان السجال الفكري مع النوعين الأخيرين أمراً لا مفر منه أمام ياسين، فأنا آخذ عليه دخوله، من حين لآخر، في مناوشات كريهة مع النوع الأول الذي لا يستحق حتى الملاحظة. أخيراً اشتد الهجوم على ياسين بعد انطلاق الثورة السورية، فأصبح بعض أعدائها يستهدفونها، من خلاله.

لا بد، في هذا السياق، من الإشارة أيضاً إلى ظاهرة مضادة قد يمكنني تسميتها بـ« مريدي ياسين » الكثر، وهي ظاهرة مؤذية أيضاً لهم، أتمنى لياسين ألا يصاب بآثارها عليه. هذه الظاهرة، من جهة أخرى، تمنح « المرض بياسين » أسباب العدوى والاستفحال.

فإذا جمعنا المرض المذكور بالظاهرة المذكورة، أمكننا القول: إن هذا الجانب غير الصحي من الحضور الثقافي لياسين، إنما سببه أن نتاجه النقدي المميز إنما يتناول الموضوعات « الكاوية ». فهو يحشر أصبعه كثيراً في أعشاش الدبابير.

يستعد ياسين اليوم لبدء مرحلة جديدة من رحلة حياة قادته من السجن إلى الكتابة إلى الثورة. وبعد رحلة أخرى غريبة من دمشق إلى دوما والغوطة الشرقية المحاصرتين، فالرقة المحتلة من داعش، خرج أخيراً عبر الحدود. في أثناء هذه الرحلة الأخيرة، توقف عن الكتابة المنتظمة، ربما لأنه أصبح بحاجة لإعادة نظر فكرية على ضوء معاينته الجديدة لواقع الثورة.

فجوةٌ محفورةٌ في اللحم

سلوى النعيمي

« تشكلتُ على نحو مغاير في السجن، رغماً عن السجن لا بفضله... كنت مشتت الذهن والكيان قبل اعتقالي، وعرضاً للتحطم لو لم أسجن. وكان السجن فرصة لإعادة تشكيلي بصورة أقل تعثراً، أقل تبعثراً أيضاً، وأنسب توجهاً في العالم. » يقول ياسين الحاج صالح في كتابه « بالخلاص يا شباب: 16 عاماً في السجون السوري » (عن دار الساقي) خلال أكثر من مئتي صفحة نعيش معه هذا التشكل التدريجي في« تجربة انعتاق حقيقية. انعتاق عبر الصراع مع السجن ومع النفس ومع الغير، وعبر التعلم من الرفاق ومن الكتب » .

اعتقل ياسين الحاج صالح عام 1980 وهو في العشرين من عمره. كان طالباً في السنة الثالثة في كلية الطب بجامعة حلب وعضواً في الحزب الشيوعي السوري / المكتب السياسي. أفرج عنه عام 1996 وهو في السادسة والثلاثين. بين التاريخين، في صفحتين فقط، في أول الكتاب، يلخص لنا ياسين ما يراه محطات أساسية خلال فترة سجنه، منها مثلاً:

صيف 82 سمح لنا بإدخال الكتب.

ربيع 83 صرنا نخرج إلى باحة السجن ونتريض.

عام 85 توفرت لنا مواقد كاز للطبخ والشاي.

عام 86 حصلنا على جهاز تلفزيون.

ربيع 94 نلت حكماً بالسجن لمدة 15 عاماً.

في صباح 96/1/3 نقلنا إلى سجن تدمر.
بالطريقة التي يورد فيها التواريخ ويربطها بالأحداث تبدأ الغصة تنعقد في الحلق. الجمل جافة تقريرية وكأنها لمعلق محايد. ثم تأتي الجملة النهائية البسيطة في آخر الصفحتين اللتين تفتحان الحكاية، تأتي كالصفعة:
«قضيت في السجن 16 عاماً و14 يوماً».
تتنبه أكثر إلى الغصة في حلقك وتكاد تختنق. يمسك ياسين بك ويقودك عبر رحلة اكتشاف مشتركة ولا يخطر لك أن تتركه لحظة واحدة. برغم الغصة في حلقك. برغم اختناقك. تقرأ الفصول المتنوعة واحداً بعد الأخر بكثير من المتعة. هل يمكن أن تكون المتعة جارحة إلى هذا الحد؟ ربما كان علي أن أجد كلمة أخرى غير المتعة.

أدب سجون؟

لا يندرج كتاب ياسين في هذا التصنيف برغم أنه يدور حول تجربة السجن ويخترقها ويفصفصها ويستقصي توابعها. إنه يعي هذا المكان القلق الذي يحتله كتابه متفلتاً عن التصنيف، فهو يريد أن يحول السجن إلى موضوع ثقافي، كما يقول، رغبةً في «نزع السحر عنه والمساهمة في تقويض ما يتصلٍ به منٍ أساطير، أسطورة السجين السياسي خاصة.»
نعم، مع تتابع الصفحات، شيئاً فشيئاً نعرف أنه محق فيما قاله في مقدمته: هذا ليس أدب سجون. وندرك أنها ليست حكايات محبوكة يمكن لنا أن نتساءل عن نسبة التخيل فيها. لا. إنها «فجوة محفورة في اللحم لا تقبل الامتلاء» الشيء الوحيد الذي نتعلمه في السجن هو أننا سجناء.» عندما سألت الشاعر والفنان بريتن بريتنباك، في حوار معه لمجلة «الكرمل» الفلسطينية، بعد أن أمضى ثمانية أعوام خلف قضبان نظام الأبارتايد قي دولة جنوب افريقيا، عما نتعلمه في السجن، أجاب: «السجن عمل همجي بربري وعلى المجتمع أن يفهم هذا». نجد الجواب نفسه بكلمات أخرى يقولها ياسين عندما يسأله أحمد الحجيري: ماذا يعني أن تمضي الجزء الأهم والأجمل من حياتك في السجن؟» يعني: «أكل هوا». شيء لا يمكن إضفاء قيمة نسبية عليه. خسارة مطلقة. لا تتوافر قطع غيار لسنوات السجن». يجيب ياسين.
بلى، كان للسجن فائدة في تلك الفترة بالذات في سورية الثمانينيات وأكثر التسعينيات. «أيام كان المجتمع السوري يسحق، وكان كل فرد مضطراً لتقديم تنازلات متعددة وإجراء تسويات كثيرة مع أوضاع لئيمة» في ذلك الزمن البغيض الذي لم يكن ممكناً أن يصون فيه المرء بقاءه إلا إذا تخلى عن كرامته. يصبح السجن وقتها «مكاناً أكرم من أي مكان آخر لأي شخص مستقلٍ الضمير ومعارض للنظام.» ولا يمكن لأي منا، نحن السوريين، إلا أن يعود بذهنه مستعيداً تفصيلات تلك السنوات التي يحيلنا إليها ياسين في جمل سريعة متتالية: «كان ذلك الزمن هو العصر الذهبي للمخبرين وكتاب التقارير، زمن «المسيرات الشعبية

العفوية» المذلة والاستفتاء وبرقيات الولاء بالدم وصعود الوضعاء، وانتشار مسلحي النظام.. وبث الشعور في المحكومين بأنهم الغرباء في «سورية الأسد».. وأن تبعيتهم شرف لهم، وأن خوفهم هو أمانهم». وهنا لا يمكن لنا ونحن نقرأ كلمات ياسين السجين إلا أن نتذكر من كان خارجِ السجن «حرا» ومع ذلك انتهز وانبطح وهادن وتواطأ دون أن يكون مجبراُ، بل فعلها مهرولاً متطوعاً راغباً. النتيجة المنطقية أن تأتي كلمات ياسين بعدها: «كنا في السجن، نجونا من أبشع هذه المظاهر. الحمد لله.»

تقرأ الكتاب ولا يمكن لك إلا أن تتساءل: ما هي هذه السلطة التي تسجن شاباً في العشرين من عمره لأنه منتم إلى حزب سياسي؟ لم يكن وحده، كانوا كثيرين ومن اتجاهات سياسية متعددة. يسكنك السؤال برغم أن هذه السلطة نفسها حاولت أن تفرض على مجتمع بأكمله أن يرى هذا «طبيعياً» وأن يتعامل معه دون أسئلة. إذا كنت لا تعرف الذنب الذي اقترفته فإن السلطة تعرفه وتعاقبك عليه بكل ما تملك من طرق العسف والإذلال وحتى القتل، ولا تنساك حتى بعد أن تلفظك خارج سجونها لتعيش في المجتمع: «كان السجن شاقاً علينا جميعاً، فظيعاً أحياناً. لقد ضربنا وعذبنا وأهنا واحتقرنا وأذللنا وجعنا ومرضنا، وضربنا ثانية، وأهدرت سنوات ثمينة من أعمارنا، وعوملنا ونعامل اليوم معاملة تمييزية وضيعة».

لم يكن ياسين وحده؟ كانوا عشرات الآلاف، على خلفيات سياسية مختلفة. صار الاعتقال السياسي قضية وطنية عامة في سورية الأسد. لقد اعتقل الشيوعيون وعذبوا وكانت ظروفهم قاسية «لكنها مع ذلك، لا تقاس بالظروف التي عرفها الإسلاميون» من لم يقض عليه منهم أثناء التحقيق، أو لم يمت بعده، قضى كل مدة سجنه في هذا المكان الهمجي «عار سوريا». يؤكد ياسين على أوضاع السجناء من الإخوان المسلمين معتبراً أن الواحد منهم كان «السجين المطلق» وما عاشوه، بخاصة في سجن تدمر«السجن المطلق» لايمكن لإنسان أن يتحمله، إذ لا سجن يمكن أن يضاهيه في التعذيب اليومي والحرمان وسلب الإنسانية وحتى القتل.« فقد أعدم آلاف الإسلاميين في تدمر، والأرقام التي تُعطى، على اختلافها، تظل مرعبة.

في الحالات القليلة التي تجاور فيها اليساريون والإسلاميون في السجون الأسدية «كانت العلاقات ودية عموماً. كنا نحترم إيمانهم وكانوا متقبلين لاختلافنا. على كل حال، لم يكن لهم ولا لنا خيار آخر. كنا سجناء ومضطرين لتحمل بعضنا. كان في علاقتنا عنصر إيجابي يتجاوز هذا الاضطرار، نابع من خصومتنا المشتركة للنظام» المؤسف أنهم لم يكتبوا عن تجربتهم هذه إلا قليلاً، هم الذين تعرضوا للوجه الأكثر فظاعة من تجربة السجن، المتاح من كتاباتهم «قليل ويفتقر إلى الملامح الفردية»، يكتب ياسين. «لماذا» يحاول ياسين أن يجيب «لأن إيديولوجيتهم تحد مما يلزم من التباعد عن النفس ومن اللايقين اللازم لتناول السجن كتجربة لا تستأنف في تأكيد مذهب أو عقيدة أو نظرة سابقة إلى العالم».

ولكن ما يؤكد عليه ياسين، عبر تناوله لحالة السجناء من الإخوان المسلمين، هو الخسارة، لقد فقدت سورية «بحرمانهم من ظروف مماثلة لظروفنا غنىً ثقافياً ممكناً، أضيف إلى خسائر إنسانية وسياسية باهظة.» ونعرف بوضوح ماذا تعني هذه الخسارة التي نتحمل جميعاً نتائجها.

إن السلطة الأسدية لا تكتفي بمحوك سياسياً، بتعطيل حياتك، ببترها، بل تريد انتصاراً آخر تعتبره أساسياً: «كان النظام حريصاً على هزيمتنا أخلاقياً لا سياسيا فقط» يؤكد ياسين، وهذه الهزيمة الأخلاقية هي المعركة التي سيخسرها النظام مع ياسين ومع الكثير من المعتقلين.

برغم ذلك كله يعتبر ياسين سنوات السجن الطويلة فترة «طفولة ثانية» كان بحاجة إليها ليصل إلى «طقس التنسيب» ويصير راشداً. كان بحاجة إليها كي يصل إلى طريق النضج التي مهدها السجن له: «لقد مثلت تلك السنوات تجربتي الأساسية والمكونة.. لقد خلصني السجن من انجراف في الحياة أظنني كنت مهيأ له وهشاً أمامه كل الهشاشة.»

عاش ياسين في السجن الانشغال بالذات والعمل على نحتها تشذيبها وتخليصها من شوائب شِباك دخلها في البداية بإرادته، سلسلة من دوائر متداخلة كان عليه أن يعمل بصبر عنيد على فك ارتباطاتها والتحرر من أفخاخها. «أفضل طريقة للتحرر من السجن هي جعله إطاراً للتحرر من سجون أخرى نحملها في أرواحنا وعقولنا: سجن الإيديولوجية وسجن الحزب وسجن الأنا.» تجربة انعتاق يسميها ياسين. كانت ضرورية كي يولد من جديد. ذهب الشخص الذي دخل السجن قرباناً لذلك الذي خرج منه. «مات أحدنا ليعيش الآخر» يقول ياسين، وعنف الجملة يمر خفيفاً لأننا عشنا معه، عبر كلماته، سيرورة تلك الولادة الثانية وفهمنا ضرورتها له ولنا.

ربما كانت أحلى صفحات الكتاب تلك التي يتحدث فيها ياسين عن المثابرة والنفور من الحياة المبددة. عن الكتب والقراءة والتعلم والكتابة التي تدرب عليها في السجن واختارها مهنة. تأتي الصفحات وكأنها قصائد في حب الكتب التي تضاعف الحياة وتوسعها: «تعلمت الانحناء أمام الكتب واحترامها والتعلم منها والتغير العميق تحت تأثيرها. لقد وسعت الكتب إلى درجة لا تقاس المكان الضيق الذي كنت رهينه». في الحياة المضافة هذه نحن أحرار وكل قضبان العالم تتساقط وتتهاوى وتتكسر. كم أحببت وصفه لتلك التجربة النادرة التي تعيش فيها جسدياً صحوة خلايا دماغك وهي تتمطى لتنهض من رقادها: «كنت أتوقف عن القراءة نحو الثالثة صباحاً. وخلال الوقت الفاصل عن الاستغراق في النوم كنت أشعر بتنميل شديد في باطن جمجمتي. كأن دماغي يغلي، أو يحدث فيه عدد لا يحصى من الانفجارات الصغيرة. أو كأنما ينفض عنه الغبار، وينتفض». يتحول كل ما تعلمناه من الآخرين إلى ذرات مسحوق نهضمها ونتمثلها وتسير في دورتنا الدموية. تصير ملكنا، تصير نحن.

يخطر لي وأنا أقرأ الكتاب وأعيد قراءته أننا، نحن السوريين، نتلقاه بشكل مختلف

عن القراء الآخرين. قراءة السوري للكتاب ترى وراء كل تاريخ، كل جملة من جمل ياسين الدقيقة مرجعها، خلال تلك السنوات الغادرة، في الحياة الشخصية لكل واحد منا من جهة وفي تاريخ المجتمع السوري كله من جهة أخرى. والفجوة في اللحم فاغرة جرحها في تجربة كل سوري. تتنوع ألوانها وتفاصيلها ولكنها تبقى حقيقية محفورة بوجعها فينا جميعاً، مستمرة النزيف حتى الآن و« طغيان اليوم هو سليل طغيان الأمس ».

يدرك ياسين أن فك قيد الحكاية عنصر أساسي من أي تجربة ممكنة للتحرر من القيود، ولذلك يؤكد أكثر من مرة ضرورة الكتابة عن هذه التجربة وتوثيقها بجميع الأشكال والوسائل و« بقدر ما يمحو السجن الفردية فإن واجب الكتابة عن السجن هو، بالعكس، شق بطن هذا الوحش واستخراج الأفراد منها، واحداً واحداً. أسماؤهم، صورهم، قصصهم، سيرهم، أزمنتهم الضائعة، كلها ثمينة وكلها فذة. »

يقولها ياسين عن السجناء وتمتد الفكرة مباشرة إلى حكايات الشهداء الآن، إلى أسمائهم، إلى قصصهم، سيرهم، حياتهم المبتورة. سيكون علينا أن نشق بطن الوحش ونخرجهم واحداً واحداً، اسماً اسماً، حكاية حكاية، كي تكتمل الثورة.

هناك من يهمه أن يؤكد أن الثورة في سورية اندلعت من العدم، من جيل شاب منقطع عما قبله وعمن قبله. ولكننا نعرف منذ الآن، وسنكتشف أكثر فأكثر، إن كتاباً مثل ياسين الحاج صالح قاموا بدور فاعل في تشخيص الأوضاع السياسية والاجتماعية وقد نُشرت كتاباتهم وانتشرت وناقشها وتأثر بتحليلاتها الفكرية من قرأها ومن لم يقرأها، وكانت أساسية في التغير الذي عاشه المجتمع السوري بطيئاً في نهاية التسعينيات ليتسرع أكثر فأكثر مع القرن الحادي والعشرين، وكانت هذه الكتابات واحداً من محركات النقلة التي عاشها المجتمع في سورية متفاعلاً مع المجتمعات الأخرى في البلاد العربية وفي العالم.

يقولون إن كل كتاب يخبئ وراءه كتاباً آخر، وخلفَ كتاب ياسين عن السجن ينبضُ كتابٌ عن الحرية: « كان سجني سيرورة تعلم، وبفعلها توسع عالمي، وصرت حراً أكثر. نعيش في السجن حياة مبتورة، ربع حياة أو أقل. لا نتغلب على انبتار حياتنا إن لم نتغير، نغير حياتنا وذواتنا. يضاعف التعلم الحياة ويقلل البتر ». حرية تلفح القارىء كما تصورها الكاتب محقاً: « أحب أن أتصور أن ما كتبته عن السجن هو كتابة عن الحرية أو سيرة تحرر ذاتي. نعم في السجن تغيرت وانعتقت من أغلالي الداخلية، وفي السجن تصالحت مع نفسي، وفي السجن كانت ثورتي الشخصية. »

بالخلاص يا شباب ليس كتاباً عن السجن بل عن تجربة حارقة صهرت صاحبها وشكلته بقامة انسان وهي الأعلى. وأجمل غنيمة في رأيي، اكتسبها عبر هذه السنوات هي الكتابة. تحدثتُ عن المتعة؟ نعم. الكتاب صفحات تعادل في جمالها، برغم قسوة موضوعها، أجمل الكتابات « الأدبية » وأكثرها نفاذاً إلى النفس، بعيداً عن البذاءة العاطفية والإسفاف اللغوي. « بالخلاص يا شباب » ليس كتاباً عن السجن إنه كتاب نتعلم فيه الحياة: « التحرر من السجن

هو أن نرى، أن نسمي، أن نعرف». نتعلم كيف نفتح أعيننا على كل صغيرة وكبيرة في تصرفاتنا وتفكيرنا ومواقفنا مع من يحيطون بنا ومع أنفسنا. نتعلم ألا نخادعها. ألا نمالئها، نتعلم أن نتصالح معها، أن نحترمها وربما أن نحبها. نكتشف قدراتها التي لا تتفتح إلا بالجلد والمثابرة والتعلم والتأمل أياً كان الوسط الذي نعيش فيه. السجن هنا هو الحياة بعينين مفتوحتين على سعتهما على الذات وعلى الآخرين، على العالم.

منذ أيام، في الرابع من تشرين الاول/أكتوبر، بعد مرور أكثر من ثلاثين شهراً على الثورة السورية، أقرأ كلمات الحر ياسين الحاج صالح على صفحته في الفيسبوك:

«التذكرُ، مقاومة النسيان، منع الاندثار، إبقاء الأشياء حية وحاضرة أفعالُ مقاومة للموت والغياب والمضي بلا رجعة.» وأعرف أن هذا ما أراد أن يحققه دائماً في حياته وكتاباته وما يعيشه الآن يوماً بيوم.

بين سجني الاحتلال والاستبداد

ياسر خنجر

لم ألتقِ يوماً بياسين الحاج صالح، لم نتبادل الرسائل إلا على عجل، لم تجمعني به تفاصيل خاصة ولم نكن أصدقاء مميزين.

في الزنزانة، التي كنتُ محتجزاً بها ورفاقي في سجون الاحتلال الإسرائيلي، شبّاكٌ صغير يسمحُ بمرور الضوء والأمل. لا نقيس المكان بالبلاطات. والرسائل التي تصل متأخرة دائماً، تستطيع أن تحمل إلينا بعض الفضاء الذي ننتمي إليه.

وصلتني رسالة من زوجتي، هو الفرح الطفولي الذي يتكرر دائماً عند استلام الرسائل. لم تكتب رندا شيئاً، وخطّ يدها غاب عن كل شيء عدا العنوان على ظرف الرسالة، ولكن خط قلبينا كان بادياً على الأوراق المُرسَلة، مقالات وكتابات عن الثورة السورية كتبها سوريون أعزاء ومن بينهم ياسين الحاج صالح، كيف يقرأ معتقلٌ سوريّ في سجون الاحتلال الإسرائيلي ما يكتبه معتقلٌ سوريّ آخر في سجون الاحتلال الأسدي؟.

من زنزانتي هنا، هجست بزنزانته هناك.

ياسين الخارج من مدافن تدمر مغبر الثياب، ناصع الروح، نابضاً بالحياة. بين أصابعه قلمٌ يُصيب، وقد يخطئ، ثم صار بوصلةً تدلّ التائهين إلى خفقة القلب السوري. هو الخارج من مدافن تدمر حاملاً جراح الناس، واثقاً من الوصول إلى غدٍ مشرق.

«بالخلاص يا شباب» يقول ياسين.

لا يمكن إلّا لمن قضمت سجون الأسد بعض عمره أن يدرك بشاعة هذه السجون، والسجن «وحشٌ» كما يقول ياسين «لا يمكن للمرء أن يعايشه إلّا إذا روضه وسيطر عليه» مضيفاً «على أنه يبدو لي أن المرء لا يروض وحش السجن إلّا بقدر ما يروّض نفسه للوحش أيضاً، أعني أن يعترف بالسجن ويعترف بنفسه سجيناً، منفصلاً عما كان قبل السجن، أن يسمح للسجن بتأليفه». تلك طريق النجاة التي خاضها ياسين وانتصر، تلك طريق النجاة التي رسمت الكثير من ملامح هذا الإنسان وشكّلت في وعيه نهجاً استطاع من خلاله أن يكون فاعلاً ومؤثّراً في المجتمع السوري، هو لا يتذمّر من نشازِ الوقت، بل يمضي إلى ما يجعل التغيير ممكناً... هو لا يلوم الجهل المعشش في التفاصيل، بل يبحث عن الفراغات ليغلق منافذ العتم... ثم لا يسند رأسه إلى وسائد الشكوى، ولكن يقاوم.

وهنا... في الجولان السوري المُحتل، كان لياسين الحاج صالح حضور مميز، هو واحد من المثقفين والسياسيين القلائل الذين تمردوا على احتكار النظام الحاكم في سوريا للعلاقة مع الجولان وسكانه السوريين، فكتب لصحيفة محلية صدرت في الجولان على مدار عامين أو يزيد، تواصل مع الناس هنا، وصار له أصدقاء لم تسمح الأسلاك الشائكة وخيانات حرب حزيران بلقائهم.

نذكر ياسين في العام 2004 حين فضح تزوير صحيفة «تشرين» للقاء أجرته مع الأسير المحرر هايل أبو زيد الذي أمضى في سجون الاحتلال الإسرائيلي 19 عاماً وخرج مصاباً بالسرطان، ليستشهد بعد أشهر قليلة في السابع من تموز/يوليو، شهر الحصاد. يومها كان ياسين احتمالنا الوحيد ربما لإيصال صوت هايل ورفضه امتداح نظام الأسد، حين ابتدع أحد صحفيي الجريدة الصفراء تحيات لحاكمه وأدرجها على لسان هايل، فكتب ياسين في مقال بعنوان: الإعلام الفضيحة: ماذا فعلت جريدة «تشرين» بالحوار مع الأسير المحرر هايل أبو زيد؟ «تبرهن كذلك أنها لفرط ما تحدثت زوراً عن النضال والكفاح والبطولة والصمود والكرامة والتضحية لم تتعرف عليها حين التقت بها فعلاً، مجسدة في شخص هايل أبو زيد. تبرهن أنها معنية بأرضنا المحتلة لا كحياة ملموسة لبشر ملموسين، بل كتجريد برسم الدعاية للسلطة وتمجيدها. بالمناسبة، أية جدارة أخلاقية ووطنية في أن تمتدح السلطة ذاتها ورجالها في وسائل إعلام تحتكرها هي؟». هايل أبو زيد يلتحف تراب الجولان السوري المُحتل وموقفه مُشرّف برفضه التملق لنظام أهمل الجولان طيلة عقود، وأهمل مقاوميه وأسراه، ما عدا قلّة أغواها كذب الممانعة. شكراً ياسين، شكراً لأنك حفظت اسم هذا المقاوم الحر من كذب إعلام النظام وفساده وتزويره.

ثم صارت سوريا ثورة لأجل الحرية

وإذا كان المُثقف العضوي كما يقول غرامشي «هو المثقف المؤثّر والفاعل في مجتمعه ومحيطه» فإن لياسين حصة بالغة في هذا التأثير على الحراك السوري الثوري، ليس بدءاً من

مشاركته الحراك المدني وخروجه للتظاهر مع أهالي حرستا، مروراً بتشكيل لجان التنسيق المحلية، وعشرات المقالات والدراسات في الصحف والمواقع الإلكترونية، وأيضاً ليس انتهاءً برأيه وموقفه الواضح من الأصولية بمخالبها كافّة.

مُنحَ ياسين جائزة «الأمير كلاوس» التي وصفه القيّمون عليها بأنه «الصوت الذي يمثّل التحليل الحكيم والهادئ للثورة السورية، والذي يقدّم استبصارات واسعة في شتّى المجالات، السياسية والاجتماعية والثقافية، سورياً وعربياً». أمّا ياسين فردّ عن نفسه كل مجدٍ شخصيّ «الحقيقة أن الجائزة إشارة احترام للثورة السورية وتكريم للشعب السوري. الكفاحُ البطولي لشعبنا من أجل الحرية هو الذي فرض على العالم أن يلتفت إلينا ويشعر بنا ويقف معنا. أتشرف أن أهدي هذه الجائزة لأرواح شهدائنا، لحمزة وهاجر وتامر وغياث وباسل ولين والمقدم حسين الهرموش...، وفوق 24 ألف شهيد آخرين (زادوا مئة ألف حتى اليوم) سوريين وفلسطينيين. ولأسرانا محمد ويحيى ووائل ومازن وحسين وعروة... وعشرات ألوف الآخرين». هل من اندماجٍ في المجتمع والشارع والثورة أجمل من هذا؟

وأخيراً، فقد تتفق مع ياسينٍ فيما يطرح من رؤية وتحليل وموقف تفصيلي، وقد تختلف معه، لكن طريقته المنسجمة ذاتياً ومجتمعياً في التعامل مع الشأن العام، والثورة السورية خصوصاً، تجعل قراءة الواقع السوري عقيمة إن لم تنتبه لما يخط قلمه.

«بالخلاص يا شباب» يقول ياسين الحاج صالح، ونقول معه «بالخلاص يا سوريا».

المؤرخ الفوري والمثقف المختص

زياد ماجد

ينتمي ياسين الحاج صالح الى قلّة من الكتّاب والباحثين السوريين والعرب الذي «يعرفون» بلادهم سياسياً واجتماعياً على نحو متعدّد الأبعاد والمستويات. يعرفون ظاهر البلاد وأحوالها العامة، ويعرفون الباطن فيها أو «الحياة السرّية» وما تعكسه من سيرة موازية لسيرتها العلنية أو الرسمية، ويعرفون كذلك جوفها، عالمها السفلي حيث السجون والمساجين والسجّانين، وحيث الإنسان إنسان آخر في علاقاته وفي مقدرته الهائلة على التكيّف كما على التوحّش والانهيار.

وقد أضافت الثورة الى معرفة ياسين بمجتمعه بعد العام 2011 بعداً أو مستوى رابعاً مرتبطاً بمسالك التحوّلات والتبدّلات في ظاهر هذا المجتمع وباطنه في فترة إستثنائية من تاريخه، مع ما يعنيه الأمر من تغيّر لملامح وظهور لأُخرى أو من تكثيف لعناصر وتراجع لغيرها وسط عمليّة هدم وبناء شاقة ومتواصلة.

بهذا المعنى، يجوز اعتبار ياسين في كتاباته السورية منذ سنوات ما قبل الثورة وحتى اليوم «مؤرّخاً فوريّاً» من ناحية و«مثقّفاً مختصّاً» (أو «مثقّفاً محدّداً») من ناحية ثانية.

التاريخ الفوري أو كتابة الزمن الراهن

يمكن تنسيب أكثر كتابات ياسين السياسية حول سوريا حتى العام 2011 الى شكل

من أشكال «التاريخ الفوري» الذي يتعاطى مع الأحداث بوصفها مسارات تترافق والكتابة أو تسبقها بزمن قصير، جاعلة منها عملاً توثيقياً وتحليلياً لمرحلة يعيشها الكاتب مباشرة ويراقبها ويشهد عليها.

ويختلف مذهب الكتابة التأريخية هذا عن المذاهب الصحافية التوثيقية التي تشمل وظائفها أيضاً التقصّي والسرد والمواكبة، ليس لجهة توسّعه في البحث والتعمّق في التحليل فحسب، بل كذلك لجهة ضبط العمل منهجياً وضبط المصطلحات والأحكام وبناء مادةٍ يتكوّن مع تراكمها المضمون التأريخي. والتأريخ الفوري يقوم على كتابة ما اعتبره عالم الاجتماع البلجيكي فرهيغن «الزمن الراهن»، أي الزمن الذي لا يدّعي كاتبه مسافة عاطفية تُبعده عن أحداثه، بل يسعى الى مقاربتها بوقائعها المباشرة وديناميّاتها مستغنياً عن البرودة المفترضة تجاه موضوع بحثه ومتحوّلاً أحياناً الى فاعل أو مؤثّر في الموضوع نفسه.

وكتابة التاريخ الفوري في سوريا ترتدي أهمّية استثنائية. فهي مع كونها مهمّة علمية ذات مقاييس ومواصفات، تبقى فعلاً لا يمكن تجريده أو تحييده عن الالتزام السياسي والمحمول القيَمي لصاحبها لسببين. الأول الانحيازات في ظل واقع يستحيل التعامل معه بحياد، والثاني مواجهة جدار الصمت المسدل على المجتمع منذ أكثر من نصف قرن. وهذا يعني أن تصدير كتابة التاريخ الفوري بمنتهى الصعوبة إن لم تكن مستحيلة، ولا عجب بالتالي من ندرة إقبال السوريّين عليها. فعسف النظام ومخزون عنفه الجاهز تجاههم، وإجراءاته الاستباقية سجناً وإبعاداً واغتيالاً منذ بدء حقبة البعث وتكرّس ضراوتها في المرحلة الأسدية الطويلة، لم تترك من الكتّاب الكثيرين. وفي طليعة من بقي من هؤلاء، ياسين الذي يُقرأ كتابه «سوريا من الظل – نظرات داخل الصندوق الأسود» (2010) ربطاً بهذا الفراغ من جهة، وربطاً بحرصه من جهة ثانية على التركيز على الداخل السوري وسيَره التي غالباً ما تغيب في سرديّات لا ترى من سوريا إلاّ موقعاً إقليمياً وسياسة شرق أوسطية وأدواراً خارجية.

ويُفيد القول إن الداخل السوري دفع وما زال ثمن تغييبه وخنقه وندرة الكتابات حوله والإقفال عليه في «الصندوق الأسود» على مدى عقود. ذلك أن اندلاع الثورة السورية ونزول مئات ألوف المتظاهرين الى الشوارع مطالِبةً بالحرّية وانتزاعاً للكرامة، ثم تحوّل الألوف منهم والألوف غيرهم الى مقاتلين في وجه آلة النظام الطاحنة، وسقوط عشرات ألوف الضحايا واستخدام الأسد للطيران والصواريخ والأسلحة الكيماوية، لم يغيّر كثيراً في نظرة قطاعات واسعة من الرأي العام العربي ومن مواقف حكومات وجماعات في العالم تجاه سوريا بوصفها دوراً وسياسة خارجية، وليست مجتمعاً وبشراً...

وفي مواجهة التغييب، قدّم ياسين منذ بدء الثورة عام 2011 – وهو في قلب سوريا ثم متنقّلاً عبر مناطقها في لحظة يخرج باطنها بكامل أحشائه الى العلن، وفي لحظة تَضمُر ظواهر وتختفي وتلد أخرى وتتمدّد – كمّاً من النصوص التي تتابع الأحداث ثم تتخطّاها استعادة لمقدّماتها أو بحثاً في تداعياتها المحتملة. كل ذلك وسط واقع سوري متحرّك يشكّل

استشراف أطواره المقبلة مغامرةً محفوفة بالمخاطر، ولا يؤثّر تجنّبها في أي حال على كتابة «الزمن الراهن» وعلى الموقف أو الالتزام تجاه مجرياته.

وهذا ينقلنا الى شأن آخر، ولو وثيق الصلة، هو الشأن المعقود على دور الكاتب–المثقّف والتزامه أو «استخدامه» لمعارفه من أجل قضية محدّدة يعتبرها في لحظة معيّنة قضيّته الأولى وربما الوحيدة.

المثّقف المختصّ

يتطرّق ميشال فوكو في العديد من نصوصه حول المثقّف وأدواره وعلاقته بمجتمعه وبالسلطات والمؤسسات المهيمنة الى مفهوم «الاختصاص» أو ما يسمّيه «التحديد» بوصفه توظيفاً من قبل المثقّف المعنيّ لمعارفه وجهوده في سبيل قضية ليست بالضرورة كونيةً معزولة عن ظرف أو مجال أو مكان بعينه. ويرى أن للأكاديميين أو للباحثين «الملتزمين» أثراً كبيراً على المعركة أو النقاش الخاص بالقضايا التي يقرّرون الدفاع عنها. ويسمّي فوكو هؤلاء بالمثقّفين المختصّين أو المحدّدين، بمعنى أن دورهم العمومي بوصفهم فاعلين في الحيّز الفكري–السياسي العام محدّد في حقول اختصاصٍ وعملٍ ينطلق جانب أساسي من أثرهم من مدى تملّكهم لعلومها.

ولعلّ ياسين في كتابته عن سوريا منذ العام 2000، وبشكل خاص منذ العام 2011، مثّل العديد من أدوار المثقّف المختصّ كما رآه فوكو من خلال تكريس بحثه ونشاطه وتوظيف معرفته المعمّقة بسوريا مجتمعاً ودولةً في سبيل دعم الثورة والعملية التغييرية التي يُفترض أن تنتج عنها. وهو بهذا لم يتخلّ عن أدوار أخرى يمكن للمثقّف الاضطلاع بها، لكنه آثر في لحظة تاريخية تقديم معرفته لتشريح واقع وإشهار موقف منه وتوظيف المعلومة والحجّة لدعم هذا الموقف والناس الذين ينحاز إليهم والتأثير في الرأي العام لجذبه تجاههم.

بالخلاص يا شباب

يضاف الى كل ما ذُكر أن ياسين نجح في كتابته وفي عمله التأريخي كما في دوره كمثقّف مختصّ بالتمسّك بالأمانة الفكرية وبعدم التفريط بها لتبرير أمر أو إرضاء طرف أو تقديم إرادة سياسية على وقائع. وهذا يُسجّل له كرصيد ويحصّن الكثير من كتاباته ويؤمّن انسجامها حتى ولو طرأت تبدّلات على المواقف في بعضها نتيجة سرعة التحوّلات التي ترصدها أو تتعامل معها.

... ياسين الحاج صالح هو اليوم إذاً مثقّف سوريّ بامتياز. وليست «السورية» في هذه الحالة هويّة ميلاد أو سمة توصيف، بل هي تجسيد لعلاقة اختصاص بشأن صراعي وبانحيازات معلنة وبأثمان مدفوعة وبتجربة إنسانية حدثت وتحدث في سوريا الآن، لكنّها تصلح على الأرجح لأمكنة وحتى لأزمنة أخرى. ومقولة «بالخلاص يا شباب» التي اتّخذ منها عنواناً

لكتابه (2012) الذي حكى عن ستّة عشر عاماً من عيشه داخل السجون السورية تصحّ أيضاً عنواناً لرحلته المتواصلة : رحلة للبحث عبر التأريخ اليومي والالتزام المعرفي – السياسي عن خلاص خاص وعام. خاص للكاتب وكتاباته الراهنة، وعام للمجتمع الذي دافع عن قضايا ثورته وجراحه المفتوحة.

أسئلة الثورة الفكرية:
أعمال ياسين الحاج صالح نموذجاً

عمر قدور

مع دخول الثورة عامها الثالث، نود أن نفتح ملف الفكر الذي رافق الثورة، ودوره فيها. يحاول المفكرون والمثقفون السوريون فهم مجتمعهم وتغيراته، كما يحاولون التفاعل مع ما يجري على الأرض، والتأثير عليه، كما تأثروا هم به.

هذه العلاقة المتبادلة بين الأحداث اليومية، وبين محاولة فهمها وتحليلها والتأثير عليها، هي المدخل الوحيد لكل محاولة جدية لبناء فكر للثورة، ولما بعد الثورة. من هذه العلاقة، وما يرتبط بها من تساؤل محوري حول دور المثقف، تنبع مجموعة أسئلة يبدو لنا أن الإجابة عليها سيسهم بشكل مباشر في فهمنا لأنفسنا ولثورتنا ولمستقبلها. تتوزع هذه الأسئلة على عدة محاور.

المحور الأول، هل قدمت الثورة فكراً يستطيع تجاوز الديكتاتورية ومنظومتها الفكرية؟ هل هناك ثورة على مستوى الفكر، تتناسب مع الثورة القائمة على الأرض؟ هل قدمت الثورة بديلاً ديمقراطياً فكرياً؟ وهل الثورة تقطع مع ما قبلها؟ هل القطيعة كاملة؟ أم أن هناك نوعاً من الاستمرارية بين العمل الفكري والسياسي قبل الثورة وبعدها؟

المحور الثاني، ما هو التفاعل المطلوب بين الفكر والثورة؟ هل على الفكر تقديم حلول للمشاكل التي تواجه الثورة؟ وبأي معنى؟ هل هناك نظرية للثورة؟ مقياس ما للثورات

نستطيع به أن نفهم، ونحلل، ونقيّم الأحداث الجارية؟ أم أن الثورة بحد ذاتها تقدم لنا ما يجعلنا نقيس به نجاحها؟ هل يحاول الفكر التأثير على الحراك الثوري؟ هل يقوده؟ هل يبقى منفعلاً به؟

المحور الثالث، لحظة الثورة مفصلية، بمعنى أنها لا تترك أرضية مشتركة بين الثوار والأنظمة القائمة. ولكن، من جهة أخرى، كما نرى في سوريا بوضوح، بين الثوار أنفسهم. هكذا تصبح كل الخيارات قابلة للنقاش مرة أخرى. ربما كانت هذه أقصى درجات الحرية في تاريخ البلد. من إحياء الخلافة، إلى تقسيم البلد على أسس طائفية وعرقية، إلى الحلم ببناء دولة ديمقراطية تعددية، إلى دولة دينية سنية، إلى دولة ليبرالية، إلى حلول تجمع بين بعض مما سبق، تعيش سوريا على وقع برامج مختلفة، ومتناقضة أحياناً، وبرامج توفيقية في أحيان أخرى. ما الذي يقدمه الفكر في هذه المعمعة؟ ما الذي قدمه؟ وما الذي يستطيع تقديمه؟ وماذا عن الانحيازات التي ينقسم إليها السوريين، بين يساريين وليبراليين وإسلاميين وعلمانيين وقوميين... إلخ. هل هذه انحيازات دائمة؟ هل لها دور تفسيري؟ هل يقوم المفكر في ظل الثورة، بإعادة قراءة لانحيازاته وخياراته، أم أن هذه الانحيازات ستساعده على فهم الثورة، وإخفاقاتها وإمكانياتها؟

المحور الرابع، يشكل انقلاب مصر في 3 يوليو/ تموز 2013 ذروة الصراع المفتوح بين قوى الإسلام السياسي والجيش المصري، ويبدو أن القوى الليبرالية واليسارية والشبابية انحازت إلى الجيش في هذا الصراع. في سوريا، كما في المنطقة بأكملها، يبقى دور الإسلام السياسي وطريقة التعاطي معه الإشكالية الأكبر. إلى اليوم، لم تنجح ثورات الربيع العربي في تقديم حل لمعضلة الإسلام السياسي. بين ديكتاتورية الإسلام السياسي نفسه، ومحاولات قمعه الديكتاتورية بدورها، هل من مخرج؟

يعود بعض هذه الأسئلة بنا إلى التساؤل القديم حول علاقة النظرية بالتطبيق، فيما يبدو بعضها وكأنه ما زال بلا إجابة منذ القرن التاسع عشر. البعض الآخر مرتبط بأسئلة عالمية حول الدين والديمقراطية والقومية. كما أن المحاور مترابطة ومتداخلة بشكل كبير. لا يوجد أجوبة سهلة لهذه الأسئلة، كما لا يوجد أجوبة قاطعة. جملة هذه الأسئلة هي ما سندعوه بأسئلة الثورة.

لتقديم قراءة في فكر الثورة، سنأخذ أعمال الكاتب السوري ياسين الحاج صالح كمنصة للنقاش. في عمله، يجسد ياسين إشكالية العلاقة بين متابعة الحدث اليومي الثوري، ومحاولة فهمه وتحليله، والتأثير عليه، وكيفية التأثر به. لذا رأينا أن نخصص ملف فكر الثورة لأعماله.

عمل ياسين الحاج صالح كأحد تعبيرات فكر الثورة

لم يكتمل عمل الحاج صالح بعد، فهو ما زال في بداية خمسينياته، في منتصف تجربته الفكرية والحياتية. لذا لا يسعى الملف إلى تقييم تجربته والحكم عليها. الهدف من الملف

مناقشة جوانب معينة من أعماله، وطرحها للنقاش والنقد. الحضور الطاغي للأسئلة التي يطرحها الحاج صالح، ومحاولته الحثيثة الإجابة على أكثر الأسئلة صعوبة، من الطائفية إلى الهوية الوطنية إلى دور المثقف، إلى مشكلة الإثنيات والإسلام السياسي ونقاده، تجعل من عمله المادة الأغنى للنقاش. تتكثّف في تجربته الشخصية والفكرية اليوم جملة الأسئلة التي طرحناها أعلاه.

حاول الحاج صالح أن يبقى ملتصقاً بالحراك الثوري، وأن يتابع يومياته بدقة. هذه المتابعة جعلت عمله في سياق الثورة يسعى إلى هدف مستحيل: ما يبدو أنه توثيق للحراك الثوري بتعقيداته اليومية المتعددة والمتكاثرة، بهدف فهم وتحليل ونقد الثورة من داخلها. هذا التشابك بين اليومي والمُعاش والعياني، وبين محاولة الفهم النظرية، مع طرح حلول وتصورات لما ستؤول إليه الأمور، وكيفية الوصول إلى دولة ديمقراطية، جعلت من أعمال الحاج صالح أحد المحاور الرئيسية الفكرية خلال الثورة. أصبحت مقالاته ودراساته مادة رئيسية لكل المتابعين للشأن السوري، سياسياً وإعلامياً، ولمن يحاولون فهم الأحداث والتأثير عليها. اليوم، هو أحد أكثر الكتاب السوريين إثارة للجدل، والأكثر قراءة بين المتابعين والمثقفين والجمهور العام. من خلال وجوده اليومي على الأرض، طرح ياسين معظم الأسئلة في المحاور الواردة أعلاه. الأسئلة إذن مستمدة من الحياة اليومية للسوريين على الأرض، ولكنها أيضاً أسئلة عامة في ماهية الإنسأن وطبيعته، ورغبته وقدرته على الوصول إلى حياة كريمة، وسبل الوصول إليها في ظل ظروف استبداد محلي، وقوى عالمية غير مكترثة لهذه الآمال. التفاعل مع الثورة من داخلها، وربط المحلي بالكوني، كأن ديدن أعمال الحاج صالح.

معظم هذه الأسئلة كانت حاضرة في أعماله قبل الثورة. في «السير على قدم واحدة» نجد قراءات لإشكالية الهوية الوطنية، ولليبرالية واليسار في سوريا. في «أساطير الآخرين»، نجد نقداً للإسلام السياسي ونقداً لنقاده. مع بداية الثورة، تحولت هذه الأسئلة إلى أسئلة مصيرية، مطروحة للنقاش العام على كل سوري، في اللحظة التي تحرر فيها السوريون، نظرياً على الأقل، بشكل كامل. معالجة ياسين السابقة لم تكن مكتملة، ولم تهدف بالأصل إلى أن تكون مكتملة. كانت محاولته طرح الأسئلة، والإجابة عليها بطرق غير تقليدية، ترفض التسليم بالأساطير المؤسسة والأجوبة النهائية والجاهزة، والأنحياز لحرية الناس الفعليين أولاً وأخيراً، هي ما سيجعله لاحقاً الصحفي – الباحث الذي يعيش الثورة على مستويين، يومي – عياني ونظري – بحثي.

لم يسلّم ياسين بنهائية الكيان السوري، ولم يسلّم أيضاً، بأية أسطورة أخرى مؤسسة لهذا الكيان. كما أنه لم يسلم بأية أسطورة حول الإسلام السياسي، من أتباعه أم من نقاده. ينطبق الأمر على ليبراليته ويساريته. هذا لانحيازه للناس الفعليين، وإصراره على التواجد بينهم، يرافقه حس نقدي يرفض الأجوبة النهائية والجاهزة، سيجعل ياسين أحد الناطقين باسم فكر الثورة.

رفض الأساطير والأجوبة النهائية الجاهزة ينبع من أنه لا توجد إيديولوجيا نظرية موجّهة لعمله. أقصد بالإيديولوجيا النظرية مجموعة تعاليم يقبلها الكاتب، وتساعده على تفسير العالم من حوله، وعلى طرح حلول للمشاكل التي تواجهه. لا يملك ياسين مثل هذه النظرية. فقد تخلى مبكراً عن الشيوعية كمذهب مكتمل، وبقي يسارياً مدافعاً عن الأخلاق التي شدته مبكراً إلى الشيوعية. هكذا يبدو أن عمله الفكري يعتمد على الانحياز إلى مجموعة قيم أخلاقية، وليس إلى نظرية مكتملة. أعتقد أن هذه القيم تبدو أقرب إلى قيم التنوير: الدفاع عن العقلانية والحرية والمساواة. من انحيازه إلى هذه القيم، ينبع عمل ياسين المتعدد الاتجاهات. في كل محاولاته، يضع ياسين هذه القيم نصب عينيه، وليس الإيديولوجيا. من جهة أخرى، هذا الانحياز يجعل الأولوية دوماً في صف الناس العيانيين، وليس النظريات الكبرى. هذه الخصال جعلت ياسين الأقرب إلى الثورة في لحظتها المفصلية هذه. منذ ما قبل الثورة، كان ياسين قد اكتسب هذه الخصال؛ مع اشتعال الثورة، كان وجود ياسين اليومي على الأرض، واستعداده لطرح كافة الأسئلة على تنوعها دون رسم حدود لما يمكن أن تسفر عنه، ضرورياً للتعبير عن الثورة.

عمل ياسين متشعب على كذا صعيد. بالإضافة إلى الأسئلة الكبرى التي طرحناها أعلاه، عمل ياسين على قضايا وعوالم المساجين السياسيين في سوريا، وجمع أعماله في «بالخلاص يا شباب». كما ساهم مع مجموعة من الشباب في تأسيس موقع «الجمهورية» خلال الثورة، وأجرى العديد من التحقيقات حول قادة الجيش الحر.

بعد خروجه من السجن في منتصف التسعينات، عمل في الترجمة لفترة قصيرة. هذا الغنى والتنوع في الاتجاهات يعود إلى الرغبة في الفهم القائمة على الالتصاق بالعياني، على تقديم أقصى ما يمكن تقديمه في كافة الاتجاهات، وعلى إيمان ثابت بالدور البنّاء للفكر.

اكتسب الرجل من الأصدقاء والمريدين والخصوم والأعداء خلال الثورة ما جعله شخصية عامة. لا يتسع المجال هنا للحكم على أعمال ياسين، ونقاط قوته أو ضعفه، وأهمية أعماله اليوم، وغداً. لا تسعى هذه المقدمة إلى الدخول في تفاصيل إجابات ياسين على أي من الأسئلة الكبرى، حول الهوية الوطنية والطائفية والليبرالية واليسار والإسلام السياسي وغير ذلك. الدراسات في هذا الملف ستتناول بعض هذه الأسئلة بالتفصيل. تحاول هذه المقدمة الإضاءة على الترابط بين عمل الحاج صالح، وجملة الأسئلة التي تطرحها الثورة. هذه الخصال الواردة أعلاه، محاولة ربط اليومي– العياني بالنظري– البحثي، ورفض الأساطير المؤسسة في الإجابة عن الأسئلة الكبرى، والتخلص من الإيديولوجيا النظرية، بمعنى الانحياز إلى مجموعة قيم أخلاقية وإلى الناس العيانيين وليس إلى النظريات، هي ما سيجعل قراءة معظم أعماله تجربة فكرية مثيرة، وما سيجعله الشخص المناسب للتعبير عن الثورة في معارجها الطويلة والمتشعبة.

لا تحتاج الثورات إلى أيقونات فكرية؛ ولكن التعبير عن الثورة لا يحتاج بالضرورة إلى

أيقونات فكرية. تعبر الثورة عن نفسها بطرق متنوعة؛ يتجسّد أحدها في أعمال ياسين الحاج صالح.

نجد هذه الخصال عند العديد من المفكرين العرب و الغربيين، أفكر هنا ببرترأند راسل ونعوم تشومسكي و طه حسين، على سبيل المثال، أي المفكرون اللذين لا يبحثون عن أنظمة فلسفية فكرية مكتملة.

ونجد هذه الخصال في المقالين اللذين تم اختيارهما في هذا الملف لتقديم أعماله.

بالخلاص يا شباب !

أمجد ناصر

«لم يف ما كُتبَ عن السجن السوري حتى اليوم التجربة حقها. سُجن آلاف ومرّ بتجربة السجن عشرات الآلاف، ولم تُكتب أو تُنشر غير بضعة كتب»!

هذا ما يقوله الكاتب السوري ياسين الحاج صالح في كتابه «بالخلاص يا شباب: 16 عاماً في السجون السورية» (دار الساقي، بيروت، 2012).

هناك خانة في المكتبة الأدبية العربية تدعى «أدب السجون»، وهي حديثة، نسبياً، في الكتابة العربية نظراً لكونها ثمرة خبرات، مباشرة أو غير مباشرة، حديثة العهد أيضاً.

يمكننا أن نلحظ بروز هذا النوع من الكتابة، بالترافق مع ما يسمى «الدولة الوطنية» التي جاءت بعد الاستعمار الأجنبي، هناك نصوص كثيرة عن السجن كُتبت في فترة الاستعمار الأجنبي (مشرقاً ومغرباً) ولكنها لم تتمكن، لأسباب عديدة، من استيلاد هذا المصطلح، فظلت أعمالاً منفردة تُدْرَجُ في سياق أدبيات الكفاح الوطني العام ولكن من دون أن توضع في خانة «أدبية» خاصة بها.

لا أعلم من هو صاحب أقدم نص في هذه الخانة الكتابية، ولكنني أرجِّح أن يكون مصرياً، وأن يكون النصّ عن سجون العهد الناصري.

إنها لمفارقة أن تولد «كتابة السجن» في عهد «الدولة الوطنية» العربية وليس الاستعمار الأجنبي، وأن يكون كاتبوها أقرب، على المستوى الأيديولوجي، الى سجّانهم من سواهم،

وأعني هنا الكتاب ذوي الخلفيات الاشتراكية (الماركسية تحديداً) .

ففي عقديّ الخمسينات والستينات زجّت أجهزة أمن النظام الناصري عدداً كبيراً من الكتّاب والمثقفين المصريين في السجون بسبب معارضتهم بعض برامج نظام عبد الناصر وليس « جوهر » سياسات عبد الناصر . . قد يكون الفارق في « فهم » موضوع الحرية، والديمقراطية، هو الذي أدى إلى أن تشهد السجون المصرية موجة من المثقفين الاشتراكيين. كان هؤلاء الذين ينتمون، في معظمهم، إلى الحزب الشيوعي المصري، يؤيدون، للمفارقة أيضاً، سياسة عبد الناصر الخارجية المعادية للإمبرياليات الغربية، تصدّيه للمشروع الصهيوني، موقفه من الرجعيات العربية، مساندته لحركات التحرر العالمية، كما كانوا على وفاق مع إجراءاته « الاشتراكية » الداخلية، حتى إن الحزب الشيوعي المصري قد حلّ نفسه بطلبٍ، كما هو رائجٌ، من الاتحاد السوفييتي حليف عبد الناصر في ذلك الوقت، وربما لأنّه لم يجِد، أيضاً، فوارق كبيرة بين برنامجه وبرنامج عبد الناصر، ولكنّ ذلك لم يمنع أجهزة عبد الناصر الأمنية من اعتقال المثقفين الشيوعيين، ناهيك، بالطبع، عن كوادر الإخوان المسلمين الذين كانت الحرب بينهم وبين نظام عبد الناصر معلنة على رؤوس الأشهاد .

هكذا يمكن لنا القول : إن كتابات صنع الله ابراهيم وفتحي عبد الفتاح وطاهر عبد الحكيم وشريف حتاتة (وغيرهم) هي التي دشّنت هذا النوع من الكتابة الأدبية في الثقافة العربية الحديثة .

***

ريادة الكتابات المصرية على هذا الصعيد لا تعني أن نظام عبد الناصر انفرد، عربياً، في قمع الحريات وتكميم أفواه المختلفين، فما حصل في عهد عبد الناصر لا يقارن، البتة، بسجلات حزبي البعث السوداء في كلٍّ من العراق وسورية، لا من حيث نطاق القمع ومداه، ولا من حيث نوعيته. لا تمكن المقارنةً، انطلاقاً من مدونات المعتقلين المصريين أنفسهم، بما عرفه هذان البلدان العربيان « القوميان » .

وبما أن مدخلي الى هذا الموضوع هو كتاب ياسين الحاج صالح الأخير، سأقصر كتابتي، بهذا الخصوص، على « التجربة السورية » انطلاقا منه .

***

يحدِّد ياسين الحاج صالح هوية كتابه منذ الأسطر الأولى بأنه لا يتوضّع، براحةٍ تامة، في خانة « أدب السجون »، كما أنه ليس بحثاً اجتماعياً عن السجون أو حتى سيرةً سجين سابق، كما أنه (وهذا ما لا يُغفل ياسين الإشارة إليه) وثيقة سياسية أو حقوقية تفضح النظام السوري وتظهر جرائمه على العموم.

ففي أي خانة نضع كتاب ياسين الحاج صالح « بالخلاص يا شباب » ؟

إنّه يتفلت، في الواقع، من أيِّ تصنيف، وبهذا المعنى يمكنني القول : إنه خليط من شظايا السيرة والتأمل والتحليل النفسي والوثيقة السياسية والحقوقية ذو نزعة أدبية ملجومة .

في نظام منعدم الشفافية، تغيب فيه الأرقام والإحصاءات لصالح الإنشاء والشعار كما هو عليه النظام السوري، يصعب تحديد عدد الذين تم اعتقالهم، لأسباب سياسية، في عهدي الأب والابن، لكن بالوسع القول، من دون مبالغة: إنهم في خانة عشرات الآلاف.

أتحدث، بالطبع، عن الفترة التي سبقت الثورة السورية الراهنة، حيث يكاد يكون مستحيلاً معرفة أعداد الذين تغيّبهم، اليوم، آلة القمع السورية عن الأنظار.

بين عشرات آلاف الذين عرفوا سجون النظام الأسدي هناك عدد من الكتاب والشعراء والفنانين والصحافيين، لكن قلة من هؤلاء تجرأوا على تدوين تجربتهم «تجاربهم» الاعتقالية أو التأمل فيها، وعندما أقول: تجرأوا فأنا أعني الكلمة في وجهين، الأول يتعلق باستحالة كتابة هذه التجارب ونشرها في سورية أو حتى نشرها في الخارج مع وجود كاتبها في سورية، والثاني رغبة بعض المعتقلين في التغليق على تجربة السجن بإحكام في محاولة، تصعب معرفة مدى نجاحها، لجعل كلّ ما يتعلق بالسجن وراء ظهورهم. فرغم أن السجن لأسباب سياسية شارة تميّز اجتماعي على عكس السجن لأسباب جنائية، إلا أن كثيراً من السجناء السياسيين يفضلون نسيان تلك الأيام (أقصد السنين بالطبع!) القاسية لئلا تقف حائلاً أمام مواصلة حياتهم على نحو «طبيعي». استعادة «طبيعية» الحياة أمرٌ يمرُّ به قلم ياسين الحاج صالح ويلحُّ عليه.

لكن ليست الرغبة في النسيان هي التي جعلت كتابات السوريين عن السجن شحيحة قياساً بعدد السوريين الذين مروا بتجربة الاعتقال السياسي ولكن الخوف من السجن. لا أقصد الخوف من مواجهة أشباح السجن وكوابيسه بل العودة الى السجن مجدداً.

هذان السببان يفسران ندرة الكتابات الموضوعة عن تجربة الاعتقال السياسي في سورية.

«بالخلاص يا شباب» (وهذا بالمناسبة هو التعبير الذي يقوله المعتقلون السوريون لبعضهم بعد الانتهاء من الطعام، فيما يقول الناس الطلقاء: دايمة!) لا يأتي ليذكرنا بهذه الحقيقة، ولا ليفضح الاستبداد الذي قذف وراء الشمس أعداداً يصعب إحصاؤها من النشطاء السياسيين والحقوقيين والمثقفين السوريين رجالاً ونساء، بل يأتي ليصنع فارقاً في مجاله.

ورغم صدور الكتاب في حمأة الثورة السورية وفي ذروة جرائم بشار الأسد ضد شعبه المنتفض إلا أنه لا «يستثمر» مادته الرهيبة كي تكون أداة تحريض سهلة ضد النظام، ولا ليصنع من نفسه بطلاً وهو الذي قضى ستة عشر عاماً من شبابه في سجون الأسدين، بل، للغرابة، كي ينقض «بطولة» السجين السياسي ويفكك أسطورته. ومثلما لا يندرج كتاب الحاج صالح في خانة «أدب السجون» فإن مادته لا تندرج، بدورها، في أيّ سياق قرأناه عن تجارب الاعتقال السياسي في السجون العربية. إنها قراءة فريدة في تجربة مريرة. قراءة متخلصة من المرارة ومتطلعة، بقوة، إلى حيث تستعرض الحياة معجزاتها اليومية خارج القضبان.

وأختم بكلمات من ياسين الحاج صالح نفسه تؤكد هذا المسعى «التفكيكي»: «لنا قضية هي الكفاح ضد الاستبداد، ضد السجن السياسي، كما ضد السياسة التي تسجن،

هذا يوجب تحرير قصص السجناء وسيرهم من أيديولوجية السجن الخاصة. وبقدر ما يمحو السجن الفردية فإنّ واجب الكتابة عن السجن هو، العكس، شقٌّ بطن هذا الوحش واستخراج الأفراد منه واحداً واحداً. أسماؤهم، صورهم، قصصهم، أزمنتهم الضائعة، كلّها ثمينة، وكلّها فذّة»!.

ذكريات أكثر منها شهادة

فرج بيرقدار

ياسين الحاج صالح؟! يصعب على مثلي أن يقدّم عنه شهادة موضوعية، وذلك لاعتبارات عديدة، أولها أن شهادتي مجروحة... فأنا متعاطف معه سلفاً كسجين رأي سابق، ومتعاطف معه ككاتب، وأيضاً كصديق، أو ربما كفرد من أسرتي. هناك تشابه بين أسرتينا على أكثر من صعيد، بما في ذلك كثرة المعتقلين السياسيين من كل أسرة، مع رجحان الكفة لصالح أسرة ياسين، إذ لم تعتقل سلطات الأسد من أسرتي سوى ثلاثة إخوة من أصل ستة... أما أسرة ياسين التي تفوق أسرتنا عدداً، فلا أدري إن كان نجا أحد منها من الاعتقال.

لقد أحرجني الزملاء في هيئة تحرير «أوراق»، المجلة التي تصدرها رابطة الكتاب السوريين (جميع السوريين وليس العرب منهم فقط)، أحرجوني في طلبهم تقديم شهادتي، وأنا في الحقيقة قابل للإحراج حين تكون الأمور تتعلق بالخير الوطني أو العام، وياسين الحاج صالح بالنسبة لي أحد التجليات المشخّصة للخير الوطني أو العام.

بعد خروجي من السجن التقيت بياسين في بيت أحد الأصدقاء «أتحاشى ذكر اسمه الآن إذ لا أعرف ظروفه». أعطاني ياسين نشرة أو جريدة ورقية عنوانها «القنطرة» أو شيئاً قريباً من هذا الاسم. كانت الجريدة تنطوي على حلم مشروع سياسي تنويري يشرف عليه ياسين ويكتب أغلب مقالاته وربما جميعها. في البداية لم أصدّق أن سجيناً سياسياً، لمدة تقارب 16 عاماً، قادر على فعل ذلك في وقت كانت السيادة فيه لظلمات طاغية «تأكل

حتى نجومها». كأنه أجرى قطعاً نهائياً مع دراسته وتخرّجه كطبيب، وقرّر أن يكون سياسياً ومفكّراً ومحفِزاً لمشروع طَموح يحتاج إلى حركة أو ظاهرة أو تيار. لاحقاً ربما أدرك ياسين أن عليه توسيع إطار نشر أفكاره وهواجسه وطموحاته، فانتقل إلى النشر في كبريات الصحف العربية، وقد لمع اسمه سريعاً، لما تنطوي عليه مقالاته من جِدّة وجدّيّة وغنى وعمق ووضوح وجرأة في الطروح والمعالجات. لاحقاً بدا كتحصيل حاصل أن ياسين أحد أبرز الكتّاب أو الصحفيين أو السياسيين الذين رفعوا سقف الخطاب الإعلامي، الذي ظلّ لعقود محكوماً بالخوف أو الالتباس والمراوغة والتقيّة. ورغم غزارة إنتاج ياسين بالمعنى الكتابيّ أو المعرفيّ إلا أن ذلك لم يؤثّر على سويّة ما يكتب إلا بالمعنى الإيجابي كنتيجة لتراكم تجربة الكتابة مضموناً ومهاراتها شكلاً. كأنه كان يستهلك من القراءة والتفكير والتأمّل والحوار ومراقبة شؤون الحياة وهموم الناس ما يحمي كتابته من أن تغدو مستهلكة.

لياسين، حسب رؤيتي، مهارات متنوعة لا أدري كيف ومتى حصل عليها، فأنا أعرف أنه اعتُقِل وهو في بداية العشرينات من العمر، وأمضى في السجن ما يقاربها، إذا بالغتُ قليلاً، وهو لا يقصّر مع أهل وأصدقاء وكتابة ومشاركة في أنشطة متنوعة. لم أشِر لزوجته لقناعتي أنهما أكثر من زوجين. ينبغي أن أعترف أن ياسين شخص استثنائي بالنسبة لي ولأمثالي على الأقل، الاستثناء ليس مديحاً بل هو توصيف، وأرى أن الحقيقي أهمّ من الاستثنائي. ياسين بالنسبة لي حقيقيّ بكل ما تعني اللفظة من دلالات ومن انسجام بين القول والفعل، وربما هذا ما جعله كثير الأصدقاء وقليل الأعداء لدى الشرفاء سوريين وعرباً. ومن كانت حاله هكذا فمن السهل عليه أن يشرِف على خطوط أفق لا تنتهي.

ذات يوم اتصلت بي الصديقة الشاعرة هالا محمد وأخبرتني عن نيتها تصوير فيلم لقناة الجزيرة يضم ياسين الحاج صالح وغسان جباعي وفرج بيرقدار. فكرة كانت كما لو انها هدية من غامض علمه، فنحن في اعتقادي خلطة موفّقة مؤلفة من ثلاثة معتقلين سياسيين سابقين، خاضوا تجارب متشابهة في سجن تدمر، وثلاثتهم في المحصلة كتّاب على تنوّع ميادين كتاباتهم. كانت دعوتي ككاتب ضيف على مدينة ستوكهولم قريبة أو موشكة.. تحضيرات وترتيبات واتصالات سريعة، وربما تزويرات واحتياطات أمنية إلخ. تمرمرت وتمرّمطت هالا كثيراً لاحقاً بسبب الفيلم وموقف المخابرات السورية منه، وللأسف لم أكن أفهمها حين قالت: أنتم معتقلون سابقون، وأنا لا أريد أن أتعرّض للاعتقال مثلكم!

على أية حال كسبنا هالا كصديقة مؤبّدة، على ما أظن، وكسبتنا كأصدقاء مؤبّدين بعد تلك المغامرة.

أنهينا تصوير فيلم «رحلة إلى الذاكرة» خلال يومين... كنت على وشك السفر لتلبية دعوتي إلى السويد... لم نستطع تعديل بعض لقطات الفيلم، فقررت هالا أن نعيد في الاستوديو تسجيل الصوت في بعض المشاهد. كان غسان أبرعنا في الدوبلاج، فهو مخرج مسرحي ويزيد... وأنا كنت واثقاً من قدرتي على تطبيق شروحات هالا بشأن الدوبلاج،

وذلك بسبب علاقتي بالموسيقا وأوزان الشعر، وكنت قلقاً على ياسين في البداية. بضع بروفات ثم «كرج» ياسين وأصبح دوبليراً، تُرى... هل تجربتنا المتشابهة في السجن هي التي جعلتنا نتناغم ونحلّ المشكلة، أم هناك سبب آخر؟!

منذ حوالي عشر سنوات وأنا أحاول إقناع ياسين بضرورة استخراج جواز سفر، وبأهمية صوته في أوروبا، لا سيما أنه يتقن الإنكليزيّة، وكان دائماً يتملّص بلطف شديد من جميع حججي التي كنت أسوقها إليه.

قلبي عليه ومعه... ولا أدري ماذا يمكنني أيضاً.

منذ سنوات، أعني قبل الثورة، قرأت مقالاً لياسين يتحدث فيه عما تعرّض له من قبل الشبيحة أثناء مشاركته في اعتصام للمعارضة أمام القصر العدلي في دمشق. كان ياسين يتحدث عما يريده الشبيحة من استهدافه وإهانته وضربه ومحاولة استجراره لأي ردة فعل كي يجهزوا عليه، وكيف كان هو يحاول أن لا يعطيهم ذريعة التصعيد الذي انتظروه أو افترضوه... باختصار بكيت قهراً وحزناً وأنا أقرأ المقالة، وفي الوقت نفسه كنت أشعر أن قامة ياسين تعلو وحكمته أيضاً.

لم أقل شيئاً بعد عن ياسين الذي أنصفَته وكرّمته مؤسسة الأمير كلاوس الهولندية بجائزتها المرموقة عالمياً، وقد كتب بعدها ياسين على صفحته في الفيسبوك «شكراً يا أصدقاء على التهنئة بجائزة الأمير كلاوس. الحقيقة أن الجائزة إشارة احترام للثورة السورية وتكريم للشعب السوري. الكفاح البطولي لشعبنا من أجل الحرية هو الذي فرض على العالم أن يلتفت إلينا ويشعر بنا ويقف معنا». هكذا هو ياسين. يرى ما يرى، ولا يكاد يرى نفسه. وياسين ليس مثقفاً عضوياً فقط، حسب فهم غرامشي. نحتاج إلى غرامشي جديد ليصنّف لنا ياسين وأمثاله، وقد صاروا بعد انطلاقة الثورة السورية كثراً، وما زال ياسين بينهم ومن أقدمهم وفي طليعتهم.

سعيد بأن ياسين ما زال يدهشني باستمرار في قدرته على تفكيك أعقد المسائل الشائكة، ليقطف لنا منها عنقود الفكرة أو جوهرها. لا أدري كيف يستطيع ياسين وأمثاله التفكير والكتابة بتركيز وغزارة وهم تحت القصف!

أخيراً اسمحوا لي أن أحزن قليلاً بعد هذه الشهادة... فياسين ما زال في الداخل، وأنا أصبحت خارجاً منذ ثماني سنوات، وقد كنا سابقاً في كثير من المواقع والمحطّات معاً. لم أمتلك الجرأة الأخلاقية كي أطلب من ياسين مغادرة سوريا رغم قناعتي بأهمية دوره والحاجة إليه في الخارج إعلامياً على الأقل.

لي أهل وأصدقاء كثر في سوريا، وقلبي عليهم وعلى جميع شرفاء شعبنا، ولكن ينبغي عليّ إدراك أنهم ليسوا جميعاً مستهدفين على النحو الذي فيه ياسين الآن، وليسوا جميعاً أيضاً قادرين على الاضطلاع بالدور الذي يقوم به ياسين. وهكذا كانت الأمور سابقاً... أعني لم يكن الجميع سابقاً مهيّأً أو مهيّأة ظروفه لتحمّل تبعات الاعتقال والمجاهرة في الرأي

والموقف قولاً وممارسة وكتابة، مثلما كان ياسين.

أعرفتم الآن لماذا لم أرغب في أن تطلب مني رابطة الكتّاب السوريين كتابة شهادتي عن ياسين الحاج صالح؟!

(كتبت هذه الشهادة قبل خروج ياسين الحاج صالح من سوريا)

ياسين الحاج صالح على كوكب «الأمير السجين»

أحمد عمر

«بالخلاص يا شباب».. عنوان مناسب؟ ألم يكن جائزاً، أو مندوباً، أن يكون «بالخلاص يا سوريا» مثلاً، أن يكون العنوان «الذبابة» قياساً على رواية شهيرة اسمها «الفراشة»، أو «البعوضة» التي تدمي مقلة الأسد؟

في عنوان «وقائع أساسية»، الاستهلالي يؤرخ ياسين الحاج صالح لأهم المراحل أو للتغييرات في دزينة وثلث من السنين، على كوكب السجن الذي يقع خارج مجرة درب التبانة: العصر البرونزي في حياة ياسين، العصر النحاسي في حياة ياسين، العصر الحديدي في حياة ياسين، ثم اكتشاف النار، وبداية عصر التدوين والقراءة في «صيد نايا» التي تقع في المجموعة الشمسية! وقائع أساسية «مختصر تاريخ الرمم والمستعبدين» للطبري، حيث تأكل النملة الفيل، على عكس ما حدث في قبعة الأمير السعيد.

تعتري القارئ قشعريرة مع كلمات عادية: قضيت في السجن 16 سنة و14 يوماً. إنها كلمة تقلى بين شفتين من جمر، «الحكي ببلاش» قول شائع في وقت يستغرق قوله أقل من طرفة عين، أو قومة من مقام!

بالحكاية نجت شهرزاد من الموت، ياسين يحكي قليلاً، يميل إلى التشخيص، أحياناً إلى

التحليل بالمقارنة، المقارنة مِسعَر «بارومتر» جيد للمعرفة، جاذبية الحكايات والقصص ضعيفة في الكتاب، أقوى القصص، هي قصة آرام الذي شتم رئيس فرع الحسكة! لا يتوقف ياسين عندها، كأن يقول: إنّ الوحيد الذي تجرأ وقالها هو «أرمني» خلال عشرين سنة! بالحرف ينجو ياسين أيضاً من نوع من العبودية، والحديد، ياسين كان من الذين يعدون بالآلاف، الأحرار في سوريا، الملايين كانت ساكتة في بنوك الصمت والاختلاس.

الكتاب محاولة للتحرير... التحرر إدانة ضامرة. نحن خونة، وهو في ذلك السجن الرهيب أكثر حرية منا، وعسى أن نتألم قليلاً، ونشقى كثيراً، لكننا دفعنا ثمناً باهظاً... فياسين هو من القليلين الذين يمدحون السجن، محمود السعدني،عزيز نسين، يوسف ادريس مدحوه، بطرق أخرى. موسوليني يضع شرط السجن لتكوين شخصية الرجل بين ستة شروط مثل: الفقر، الحب، خدمة العسكرية، السفر، العبودية ليست من بينها.. لكن السجن السوري لا يشبه أياً من تلك السجون، وياسين يسبغ على السجن وصف الرحم الحجري، مدائح مثل إعادة الخلق، الولادة الثانية... نادراً ما يكرر ياسين في سرده عبارات شائعة ونمطية مثل «دجاجة تشوى» ولكنها قليلة، فمن منا ينجو من سلطان الكلام السائر، إنها أغبرة ووعثاء سفر ووعثاء سرد. لكن له أيضاً قدرة على سك كلمات ومصطلحات مثل التشرير، الاستحباس، هذه بتلك.

الكتاب يرثي تدمر «التي أصلها تثمر» زنوبيا التي قلبها الأسد إلى جحيم دانتي. السجن السوري، هو مبرد، كلبتان: مطرقة، منجنيق... الوجه ممنوع، اللسان سلاح تدمير شامل، العين ليست للبصر وإنما زائدة دودية، الشرف شحاطة، فرج الأم خدمة العلم. إرغام على الحلاقة، (بشفرة مفلولة، أما النصل فهو مدخر لقطع الألسنة) الشّعر ممنوع... هو سير على سنة فرعون بمذهب أخبث، أو هو جمع بين «يقتلون أبناءكم ويستحيون نساءكم»، سيكون هؤلاء الذكور نساء، «حريم» لا شَعر إلا في الطعام (هذه من شهادة أخرى). الطعام هو الفحل الوحيد. الأنين أغنية لا تنتهي، انظر في داخلك، أيها المعارض. هذه صوفية إجبارية، الكاتب السوري عماد شعيبي، قال «كرة» بعد إجفال وهو يمنّ على المساجين عطايا الأسد: فقد حولهم إلى مترجمين وكتاب ومتصوفة ومستشرقين في النفس المستعمرة! إذا لَمَ لا نحول سوريا إلى بيت الحكمة كما فعل المأمون، إلى مكتبة الاسكندرية، إلى جامعة مثل السوربون وكامبردج..؟

لم يكن دانتي بعثياً، لم يكن من الساحل السوري، في الجحيم اكتشف ياسين أنواعا من الذهب المنضب الرغام الإبريز، الذهب الصحي الذي ليس له تفسير (عدم إصابته بالرشح في تدمر). ذهب المعرفة أغلى أنواع الذهب، يسجن السوري لأنه اقترب من الشجرة المحرمة، فيحفر في أعماقه ليجد أنّ الغرفة المحرمة في نفسه! قسمة ضيزى!

كلب بافلوف الروسي، يغدو شعباً، في كتاب ياسين. دانتي لم يكن من الساحل لكن بافلوف دكتاتور في سوريا. تتفاوت المقالات، أجملها، هو الطريق إلى تدمر، يقول ياسين:

هذا سجن لا يجوز هدمه ويقترح تحويله إلى متحف، ليس إلى مبكى، لن تتحق أمنيته فقد تحولت سورية كلها إلى متحف، وهذا من طبائع الاستبداد، كما لن تتحول أمنيتي بمسلسل وثائقي تلفزيوني للمساجين السياسيين القادرين على التعبير عن تجاربهم، في التلفزيون الرسمي السوري، كأول إصلاح. المساجين الآن بالآلاف، الأسد هو الذي يحقق شعاره «الأسد أو نحرق البلد». الاثنان يتحققان الآن!.

الأسد وحرق البلد. (الأسد= حرق البلد) يتحدث ياسين عن ترويض الألم وقتل الزمن بصنع الخرز والنرد من العجين، لعل ياسين نجح في نحت خرزة بهذا الكتاب من مادة الزمن، أحياناً يقول شعراً من غير بديع: وهو أنه يحب كل أنواع اللعب!، إنها أعذب قصيدة قالها ياسين. الذّ المأكولات هي حلوى النرد وثريد الشطرنج. في الكتاب «شذرات» من الهايكو السوري التدمري أو الحكمة، مثل «نعيش بفضل قدرتنا النسيان على أننا سجناء» و«الزيارة وتد تربط إليه خيمة الزمن» و«اعمل لسجنك كأنك مسجون أبداً، واعمل لحريتك كأنك مطلق السرح غدا» أجمل الشذرات على الإطلاق: السجن «عالم بلا نساء»: . . . بلا رجال. وأحيانا باللجوء إلى الاستعارة والبديع: ذهب الفجأة يتحول إلى نحاس على يد السنين؟. هل يمكن أن يدرس كتاب ياسين في إحدى مراحل التدريس؟، أو تعمل عنه حلقات بحث في الأكاديميات؟. هل يمكن البحث في نصوصه عن اليورانيوم المشع، عن مادة قابلة للتصدير مفيدة في دعم الاقتصاد الوطني المدمر؟، الفحم الذي يتحول إلى ماس في مدة قياسية قدرها 16 سنة.

ياسين كاتب عادل منصف، ينصف جلاده، كالحديث عن آثار اللحم في مرق الطعام في السجن!، لا نعرف أي لحم هو؟، أهولحم الخنزير، أم لحم الحمير، أم لحم الأصدقاء.. داء النقرس في السجون الذي يصيب المساجين بالخصاء أيضاً من عطاءات الحركة التصحيحية المجيدة.

إحدى أجمل القصص واللحظات الخالدة في الكتاب: السيدة المحجبة الصافية الوجه التي قتل زوجها بعد اعتقاله وأخذوها للتعرف على جثته نظرت إلى عمق مهجعنا، كان في نظرتها ثقة وشراكة وعرفان».. أين أنت أيتها السيدة المحجبة الصافية الوجه؟، هل يمكن أن نرى عينيك مرة أخرى؟ هل وقعت في حب جثة زوج من أول نظرة؟. من يستطيع أن يخلد تلك النظرة في لوحة؟. في فلم قصير؟. في فلم طويل؟ من يخلدها في حامض الكلوروفوم للتدريس في المخابر؟. هل يمكن أن نرى فايز النوري، معترفاً، باكياً كما في القصص النمطية مثل شرق المتوسط، أو العسكري الأسود، أو في الاوكواريوم؟. الكتاب: شعر، قص، سرد، تحليل، اعتراف، تحليل، تأريخ،..

نحت ياسين خرزته. الخيل والليل والبيداء تجهلني والزيف والرسف والقرطاس و«الألم»،.. ربما خرزة ياسين أجمل من لؤلؤة تيتانيك: كيت وينسلت «روز ديويت بوكاتر» التي قذفتها في أعماق المحيط ولا ندري إن كانت قد بلغت القاع.

يضع ياسين لؤلؤة ألمه على قلوبنا التي هي أشد من الحجارة؟
بالخلاص يا شعوب.

ياسين الحاج صالح عبر «الفيسبوك»

سليم البيك

شكّلت مواقع التواصل الاجتماعي إحدى الوسائل الأساسية والأكثر تأثيراً وتأثّراً في الثورات العربية منذ انطلاقتها في تونس إلى يومنا هذا واستمراريتها بحجم تضحياتها الأعظم في سوريا.

وبالحديث عن سوريا تحديداً، والسوريون أميَل لاستخدام «الفيسبوك» دون بقية وسائل الإعلام – اجتماعية، لجأ العديد من المثقفين السوريين لهذه الوسيلة الإعلامية الحديثة لما تؤمّنه من نشر فوري وسهل وواسع الانتشار، وأخذاً بعين الاعتبار التضييقات، بل أساليب القمع التي اتبعها النظام السوري مع وسائل الإعلام المكرّسة كالتلفزيون والصحف، من الاعتقال والترحيل إلى إقفال المكاتب الصحافية.

من بين الصفحات الأكثر متابعة والأكثر تأثيراً والأنشط على «الفيسبوك» في هذه الثورة هي صفحة أحد أبرز المعارضين التاريخيين لنظام آل الأسد، بحافظه وبشاره، ياسين الحاج صالح، المثقف العضوي الذي روّض وسيلة الإعلام – اجتماعي هذه ليمارس من خلالها «عضويته» في الشعب الثائر على أحد أعتى الأنظمة في قمعيتها ودمويتها في التاريخ (أقلّه، الأعتى في التاريخ المعاصر).

أصبحت صفحته مرجعاً يومياً لآراء سياسية مكثّفة يطرحها عبر أكثر من «بوست» يومياً (في حال لم يغب لأسباب تخصّ وجوده في سوريا متخفياً)، إضافة إلى إعادة نشر مقالاته المنشورة في الصحف، أو مقالات آخرين أو أي مواد لوسائط أخرى من صور وفيديو ونصوص يرتئي أهمية إعادة نشرها فيفعل لآلاف المتابعين المعنيين بالثورة (والمتربصين بها). من غيرهم سيتابع الحاج صالح؟!

لست هنا لأكتب عن تاريخ الرجل ومواقفه الأخلاقية والسياسية والثقافية والفكرية من النظام السوري والدكتاتوريات بالمجمل والإسلام السياسي وقضايا الحرية والحريات أنّى كانت، ولا عن تجربته الطويلة في المعتقل، وهي جزء من تجربة شعب بأكمله على كل حال، له في كل ذلك كتب ومقالات عديدة، قد ترشدُ صفحته على «الفيسبوك» لبعضها.

أما الحالة شبه الاستثنائية التي مثّلها الشكل الجديد للعطاء الثقافي والسياسي الذي يمكن أن يمنحه الحاج صالح لقضايا وطنه، والتي مثّلتها الوسيلة الحديثة المضافة إلى كل ما قدّمه كمثقّف، فهي الجديرة بدراسات موسّعة تطول تأثير «الفيسبوك» بالمجتمع وتأثيره خاصة بمجتمع وشعب يخوض ثورة والتأثير الذي يمكن أن تحدثه هذه الوسيلة بأشكال ومضامين مشاركات المثقفين بثورة شعبهم والتأثير الذي يمكن أن يحدثه هؤلاء المثقفين بأفراد هذا الشعب من خلال «الفيسبوك» هذا، وغيرها من الأمور التي تشير إلى تجربة الحاج صالح في ذلك، كأحد أبرز مثقفي الثورة السورية، وكصاحب صفحة بارزة على هذا الموقع.

لـ «أوراق» وضمن الملف الخاص به، حدّثَنا الحاج صالح عن «الفيسبوك» الذي يبدو كالمقهى، يوفر فرصة للدردشة والنميمة والفرجة، وهذا مهم له منذ بداية الثورة كونه مضطر للتخفي عن أعين النظام وتجنّب ارتياد أماكن عامة. و«الفيسبوك» مثل المقهى لا يمكن القراءة فيه ولا الكتابة، تماماً كما لا نستطيع القراءة أو الكتابة في مقهى الروضة مثلاً. ثم هو مساحة خاصة أو أقرب للخصوصية، يتكلم فيها الحاج صالح براحة أكبر وبقيود أقل مما في مقالة أو بحث كما أخبرنا. اللافت أن هذا يُواجه بمقاومة، وينتظر منك في كل حال وحين أن تتصرف كـ«شخصية عامة»، هنالك كثيرون مستعدون لتوبيخك إن لم تفعل، أو للومك على أنك لا تطابق الصورة المفترضة للشخصية العامة. يخبرنا أن صفحته هذه تضعه تحت الرقابة وأنها أحياناً تشعره بأنه محاصر. لكنها، وبكل الأحوال، تتيح له نشر مواده التي يظنها مقروءة عن صفحته أكثر مما هي عن الصحف.

عن التأثير السلبي الذي يمكن أن تحمله طبيعة هذا الموقع إلى الرأي المنشور فيه، يقول إن له في ذلك أكثر من تجربة، فمرة قال شيئاً بصيغة تحتمل سوء الفهم، لكن «ساق» في الأمر كثيرون حتى بعد أن وضح المقصد، ووجدوه دليلاً على ما يخفيه في أعماقه. وكتب أحدهم مقالاً يستشهد بما قاله، ويستخدمه لفضح «تفكيره الخاطئ». وهناك كاتب مهذار يعمل وكالة أنباء ويكتب في جريدة ممانعة لا يكف عن اقتباس ما يقوله الحاج صالح على «الفيسبوك»، ويحرض جمهور مدونته والجريدة عليه وعلى الثورة. وقبل فترة كان الحاج

صالح قد كتب «بوست» من بضع كلمات أثار فضيحة، وتعرض بسببه لتنديدات كثيرة، يخبرنا. وفي مرة واحدة على الأقل قال شيئاً كان يتمنى ألا يكون قد قاله، إلى درجة أنه حذف «البوست»، ونادراً ما فعل ذلك. شئنا أم أبينا فإن «الفيسبوك» منبر عام، وليس مجرد مساحة شخصية، وما نقوله، وكيفية قولنا له، يحسب علينا.

أما عن الإضافة التي قد يحملها هذا الموقع للمثقفين المتفاعلين مع الثورة، يعتقد الحاج صالح أنه ضيّق المسافة بين المثقفين وبين طيف واسع من الناس، المسافة النفسية والمسافة الجيلية، وكسر عزلة المثقفين، ووضعهم تحت ضغوط أكبر تمارسها عليهم توقّعات الجمهور «الفيسبوكي». ولعلّه عرّى عند بعضنا نوازع الاستعراض وحب الظهور أو «الشوفونية» (من شوفوني أي انظروا إليّ، سليم..) حسب تعبير سوري بديع اختُرع أثناء الثورة لوصف هذا النازع المميز للمثقفين والفنانين أكثر من غيرهم. «الفيسبوك» بهذا المعنى نازع للخصوصية، ومولّد لضرب من الألفة يبلغ حد الابتذال. ولعله كذلك مساحة التقاء بين متقاربين في الرأي والتوجه، شكلوا ما يشبه تجمعات سياسية، صحيح أنها افتراضية، لكنها مؤثرة فعلاً.

لا يرى الحاج صالح أهمية في تجميع لإدراجاته وأفكاره ومواقفه المكثفة والمؤثّرة المنشورة في صفحته على «الفيسبوك»، كان آخرَ أسئلتي عن ذلك كونها ترسم سيرورة الثورة وتوثّق لها في يوميات أشبه بعمل تأريخي قد يكتمل مع اكتمال المرحلة الأولى من الثورة، هي إسقاط النظام كاملاً من رأسه لأساسه. إن كان تواضع الرجل قد غلبه الآن، أرجو أن لا يفعل لاحقاً، أن يكون سقوط النظام محفّزاً لتوثيق هذه اليوميّات، المشكّلة مع ما نشر من مقالات وحوارات منذ انطلقت الثورة، أحد الأصوات الأصدق والأكثر حكمة لشعب هذه الثورة ومثقفيها.

أوراق الأسير

المكانُ وحدةٌ لقياس الألم

دارا عبدالله

(ذاكرةُ القتيلِ قُبيل الذبح، هي حياةُ القاتلِ بعد الذبح)

(«المَسخ»)

سوءُ التغذيةِ وقِلّةُ الهواء وعدمُ وجود أشعّة الشمس، يمنعُ التئامَ الجروح في فروع المخابرات، أيُّ جرحٍ حتّى ولو كان بسيطاً سيتعفّنُ ويلتهب. أبو سمير مقاتلٌ مسلّح من «الجيش الحر» في مدينةِ دوما بريف دمشق، تمّ تحويله إلى «فرعِ الخطيب» بعد انتهاء التحقيق. الجرحُ عميقٌ في قدمه اليمنى، والطعنُ بحربة «الكلاشينكوف» تمّ بإصرارٍ وبرودٍ وصبرٍ، كصبرِ من يحفرُ بمسمارٍ في قطعة خشب، لم يكُن جُرحاً متولِّداً من عِراكٍ مستعجلٍ أو اشتباكٍ عابر، كان جُرحاً مدروساً ومُخطّطاً له.

دخولهُ حرّك الركود العام في السجن، ترحابٌ حارٌّ وتقديرٌ كبير، «المُقاتل البطل» و«الاستشهادي المُضحّي» كما يقولون، كرّموه بأفضلِ مكانٍ في السجن، سيلُ الأسئلةِ ينهالُ عن الوضع الميداني في دوما، عن عدد الحواجز ومساحة المناطق المُحرّرة.

من الروائح اللاذعة التي لا تطاقُ في الطبيعة رائحةُ الجسد المتعفّن، غريبٌ كونُ البشري مصدر كُلّ جميلٍ ومصدر كلّ قبيحٍ في آن، رائحةُ الجرح المتعفّن تفوحُ في كلّ أرجاءِ المهجع، رائحةٌ حادّةٌ لاذعةٌ تخرجُ بكثافة وتركيز من القدم المتعفِّنة إلى الدماغِ مباشرة، اقتربتُ من

الجرح، بياضُ عظمِ الشظيّة في ساقه يشوّش على بياضِ قطيعٍ من الدود السارح، هو نفسهُ ذلك النوع من الدوَد الذي ينهشُ في جسدِ الموتى، كانَ دودُ الموتى يعيش في جسدهِ الحي.

صراعٌ نفسيٌّ يندلعُ خفيّة في دواخِل الجميع، الرائحةُ الكريهةُ المستحيلةُ من جهةٍ، والتعاطُف الإنسانيُ النبيلُ من جهةٍ أخرى، بينَ الإحساسِ اليومي العادي، وطهرانيّةِ البطولةِ المُطلقة.

تزايدت حالاتُ الإقياء وبعضهم لم يعد يستطيعُ الأكل بسببِ الرائحة، التأفُّفُ فاضحٌ وآخرون أبدوا التقزُّز وأعلنوا القرفَ علناً، قسمٌ منهم كانوا من رحّبوا وسُعدوا بقدوم «البطل» في البداية، انتفخَ جسدُ أبو سمير وانتقلَ الإنتانُ إلى دمه، سائلٌ أبيضٌ ذو رائحةٍ فجائعيّة فادحَة كقيءِ الرضّع ينزُّ من قدمهِ، التعاطفُ انعدمَ تقريباً، وانتقلَ التأفُّفُ والتذمُّر من الحيّز الخاص الخجول إلى النقاش العام، صارَ البعضُ يطلبُ من رئيس المهجع أن يطلبَ من «المساعد أوّل» لنقلِ أبو سمير إلى «المنفردة» لأنّ «الحياةَ أصبحَت مُستحيلة»، بشاعةُ تلك الرائحة أظهرَت كُلّ أنانيّةٍ جوانيّةٍ بشعة وتعلّقٍ بدائي غريزي بسيط، الرائحة شفّت أجسادنا إلى زُجاجٍ يُظهر كلّ قبيحٍ مُختبئٍ في دواخلنا، ألم تكن «الحياة مستحيلة» قبلَ تلك الرائحة؟!، كان بين من يطلبُ بطردهِ من المهجع أشخاصٌ هلّلوا وسُعدوا لقدومهِ في البداية، لم يعد أحدٌ يساعده ليخرج إلى دورة المياه، جسدهُ المنتفخ شلّال من سوائل قاتمة، البولُ والسائل الالتهابي المتعفن، بالإضافة إلى رائحةِ الخراء المحَض.

كانت رائحته تسبّبُ لي صُداعاً حاداً، صبّ حسُّ الكراهية لدي في شعور الرفض الجماعي المُشترَك، عندما تأكّدتُ من أنّ الرائحة لا تُغلَبُ سوى بالرائحة (كنت أتذكر جملةً كتبتها على دفترٍ ضائع «الطيرُ لا يُصطَاد سوى بالطير»)، كنتُ أضعُ يدي في الحيّز الفاصلِ بين خصيتي وفخذي وأشمُّ أصابعي، رائحةُ العفنِ المتراكم لجُثثِ نطاف سجينةٍ دُلقَت في احتلاماتٍ ليليّة لم تكتمِل، لديّ من العَفن ما يكَفي لأن تصبِح رائحةُ أبو سمير زكيّة، عفنُكَ أحبٌّ إلى قلبكَ من عفن الآخرين.

بعد ثلاثة عشر يوماً مات أبو سمير من الصدمة الإنتانية العامة، حزن البعض، صمت البعض، وفرح البعض الآخر، وكان من بين المسرورين، أشخاصٌ رحّبوا به في البداية.

عندما نقلوا جُثّته كان بعض السجناء يقومون بالدعس على الديدان التي كانت تسقطُ من جسده.

(تلاشي البعد)

أرضيّةُ ممرّ السجن حائطٌ نائم، والحفرُ كانَت نوافذ. لم أكن أعرفُ بالضبط أنّ تلك الحُفر كانت قُبوراً على شكل منفردات، كالانطباعات الغائرة التي تحفرها حبوبُ الشباب في وجوهِ المراهقين. في الطريق من «المهجع الجماعي» إلى غرفَةِ التحقيق في «فرع الخطيب» بدمشق، كانَ بياضُ بؤبؤِ العين يلمعُ في قتامةِ ظلام تلك الحفر، تأكّدت وقتها أنّ فيها بَشراً!.

حجمُ المنفردِة–القبر مُصمّم بدقّةٍ وعناية، طولُها لا يسمحُ بالتمدُّد الكامل، وعرضُها يعيقُ التكوّر الجنيني، حيرةٌ برزخيّة بين الراحة والتعب، حتى التعب المطلقُ غيرُ مسموح به، لأنّ الألم النهائي الأقصى تتبعهُ راحةٌ جزئيّة، كانت تلك الحفرُ أكبرَ انتهاكٍ لكرامةِ القبورٍ.

(عبارات علِقتْ في ذهني كانت مكتوبةً على حائط المنفردةِ رقم 1 فيٍ فرع «الخطيب»)

«– ثلاثون يوماً بسبب «لايك» لقناة الجزيرة.

– اليوم عرف أهلي أنّي على قيد الحياة، أجهشَ والدي بالبكاء بعد الاتصال به من موبايل شرطي في المحكمة، قال لي والدي أنّهم قد نصبوا خيمة عزاءٍ رسميّة لي ظنّا منهم أنني قد استشهدت، أنا حيٌّ في السجن وميِّت خارج السجن.

– السفاح أبو الموت 17–7–2011.

– اسمع الصمت جيّداً. أبو خالد الساعور.

–دعسُ الأزهارِ لن يؤخِّر مجيء الربيع. أبو خالد الساعور.

– مررتُ من هنا.

– إذا كنت تريد أن تكتب على الحائط، هنالكَ مسمار تحت «الكرتونة» في الزاوية اليمنى، أعدهُ إلى مكانه بعد الانتهاء من الكتابة.

(مُنفردة ـ مَهْجَع)

المنفردةُ تفضحُ الفرقُ الأساسي بين الوحدة والعُزلة، في الوحدة أنتَ لا ترى أحداً، في العزلة لا أحد يراك، أشدُّ ما يوجع في وحدة المنفردة أنها لا تفيد أحداً، الوحدةُ بحاجةٍ إلى شاهدٍ عليها. في المهجع الجماعي المسحوق يغارُ من تفوّقك، المتفوِّق يسحقك، والّذي يشبهك يتجنّبُك.

(المكانُ في السّجن)

«البلاطةُ» هي وحدةٌ لقياسِ القدم في السجن، كُلّما كانَ لكَ «بلاطاتٌ» أكَثر كنتَ أكثرَ عراقة، الأقدمُ هو الأكثرُ راحةً لأنه يملك مكاناً أوسع. الأكثر راحةً هو الأكثر تعاسة، البلاطةُ هي وحدةٌ لقياس الألم. المكانُ الوحيد الذي يُقاس فيه عُمقُ الزّمان باتّساع المكان هو السّجن، أحد السُّجناء القدماء اعترف لي بأنّه عندما يبني بيته سيجعل أرضيّته قطعةً واحدةً مُتّصلة، لن يسمَح لتقاسيم البلاط أن تظهر، انتقاماً من ذاكِرته.

(من عدم الحريّة إلى حريّة العدم)

مفتاحٌ صغيرٌ فتحَ باب السجن الكبير، المسافة الزمنيّة بين مَهجع السجناء و«حيُّ القصور»، كالغَبش الفاصل بين اليقظة والنوم، ثوانٍ قليلةٌ تفصل مكاناً يموت الناس فيه ببطءٍ وصمت، عن مكانٍ يضجُّ بالحياة الفارهة.

السيارات مُصطفّةُ على حوافّ الطريق مثل سلاحفَ نائمة. نظرتُ إلى السماء، شعرُت بدوارٍ لاذِع، أدهشني ارتفاعُ الأشياء عن الأرض. لا أبعادَ في السجن. اكتشفتُ أثناءَ المشي أنّ المَسافة بين فخذي قد اتّسعت. سألتُ فتاةً مارقةً في الشارع عن الوقت، خافت وابتعدت كأنّها رأت كائناً خُرافيّاً، تفرّستُ وجهي في مرآة سيّارة واقفة. أخفْتُني، أشبهُ بعجوز يمشي جيئةً وذهاباً مُحتضراً تحت مصباحٍ يمعِن في التوهُّج، ارتدادٌ تامٌّ إلى حالة الهيولى الأولى، أنفاسي سريعة ومتقطعة، صوتُ صريرٍ عميق أسمعهُ من صدري، كالصوت الصادر من قطعة حديدٍ يحاول حدّادٌ بعبثٍ أن يكْشُط الصدأ عنها، سيّارات الأجرة ترفضُ الوقوف، بعد أكثر من نصف ساعة، وقفتُ إحداهنّ، قلت للسائق أن يأخذني إلى «ساحة الميسات»، الدم المتخثِّرُ على ظهرِ يدي اليمنى مثل بحيرةٍ من صقيعٍ أحمر، سألني إن كنت في السجن، أجبته بنعم، مرّت فترة صمتٍ طويلة، نظرتُ إلى ملامحه المتعبة، كانت الدمعة مُستقرّة على خدّه الأيمن، مسارُ الدمعة على وجهه ترك انطباعاً في داخلي، كالأخدود الغائر الذي تتركه مياه النهر في صلب الأرض. إنّها هزيمة.

على عكس الدخول، لا يخرجُ المرءُ من السجن دفعةً واحدة، الإفراج النهائي يُخرِجُ أقلّ كميّة منك. أوّل ليلةٍ في البيت لم أتجرّأْ على التمدُّد الكامل على السرير، ولم أبقَ في «التواليت» أكثر من 30 ثانية، ثلاثُ ساعات وأنا أشاهدُ مباريات كرة قدم خليجيّة، في الساعة الرابعة صباحاً، كنتُ على وشك أن أجهش بالبكاء وأقول لهم أن يعيدوني إلى السجن، لم أعد أصلُح سوى أن أكونَ سجيناً.

(جرذ)

خارج السجن الجرذان تهربُ من البشر، داخل السجن البشرُ يهربون من الجرذان، عصبيّتك في مواجهة لا مبالاة الجرذ، تتجرّد بسبب ممارستهِ لحياتهِ اليوميّة، هدوءُ الجرذ أكبرُ تحدٍّ لقلقك.

(النرجسيّة داءُ السجين)

تشاوُفُ المَغرورِ علاجٌ لاكتئاب السجين، كلُّ إخفاقات الثاني ستذوبُ في طاقةِ تقديس الأوّل لنفسه، نرجسيّتهُ تبتلعُ خيبَتك، كلُّ من يستخفُّ بألمك يجعلك تنساه، شعورُ الآخر بحزنك يؤجّجِه.

(رائحة الاستبداد)

ثُلّةٌ من العناصر المخمورة اقتحمَت المهجعَ مساءً في فرع الأمن العسكري بدمشق، أخرجَ أحد العناصر ورقةً من جيبه، وحدّد مجموعةً من الأسماء، وطلبَ منهم تحضير طقوس آخر العمر، لأن حكم الإعدام قد تمّ إقراره، همهمةٌ مذعورةٌ عمّت المهجع، وضجيجٌ قلقٌ انتشرَ

بين السجناء، قام المطلوبون بالوضوء والصلاة والدّعاء، أحدهم تكوّر في زاويةٍ ما وأجهش في البكاء، وآخرٌ كان يطلب بالضبط أن يقولوا لابنه الكبير أن يعتني بوالدته جيداً.

تم اقتيادُ السجناء إلى ساحة السجن الخارجيّة، وجوههم ملتصقةٌ بالحائط، لقّم العناصر بنادق الكلاشينكوف وأطلقوا الرصاص في الهواء، لقد كان أمراً في غاية التسلية بالنسبة لهم. (أحد القتلى الأحياء كان تباغته نوبةُ صرعٍ انفجاريّة في كلّ مرّةٍ يسمع فيها صوت تلقمية البارودة).

في لحظات التوتّر الشديد والانهيار النفسي، ترتخي كل المصرات العضليّة في الجسم بما فيها المصرّات الشرجيّة، أحدُ الناجين من المجزرة الكاذبة، أحد القتلى الأحياء ارتخت كلّ مصرّاته لحظة إطلاق النار.

رائحة الفودكا المنبعثة من العناصر المخمورة تجذِّرُ «علمانيّة» النظام في مواجهة «الإسلاميين المتشددين»، رائحةُ الكحول تعني بالضبط رائحة السّلطة والاستبداد، في تلك الليلة بالذات أزاحت رائحة خَراءِ السجين رائحة فودكا عنصر الأمن.

مقاطع من كتاب نثري صدر عن دار «مسعى» بعنوان «الوحدة تدلل ضحاياها».

مذكرات معتقل في السجون السورية

د. محمد جمال طحان

في 2011/7/18 كان موعد اعتقالي من نظام الإجرام. كان يوماً لا يُنسى. اثنان متخلّفان من حطب السلطة المجرمة يشبهان الجدار الأصم اختطفاني من باب البيت مساءً حين كنت أمد يدي للسلام عليهما، وضعاني في سيارة أجرة، ولم أدر إلى أي جهة يتبعان.

سألاني: هل تعرف الدكتور مروان الخطيب؟

قلت: هناك اثنان مروان الخطيب أي واحد تقصد؟

قال واحد من النذلين: بلا فزلكة.

وأول ما نزلت القبو لمحت في الممر وجه الفتى عمر عكام متورّماً وتملأ قميصه الدماء وما يزيد على عشرة أشخاص يجلسون في الممر منهكين وفي أيديهم أوراق يكتبون عليها.

عرفت حينها أنني في مقر الشيطان ولا ملاذ لي سوى باللجوء إلى الله.

الممر

أدخلوني إلى مكان لم أتبيّن معالمه لأن عينيّ معصوبتان. أوقفوني أمام طاولة ولمحت من تحت العصابة يديّ رجل يرتّب أكياس ورق قديمة عسليّة اللون، يدوّن عليها اسم الشخص

أو ربما رقمه ويضع أشياءه الخاصّة داخلها. قال لي: اش معك؟ قلت: ما معي شي.

قال: هوية. قلت: ما معي. أدارني.. ملص الخاتم من إصبعي.. وضعه في الكيس، وقال للشخص الذي يقف خلفي: شيلوه.

شدّني الآخر من ياقة كلابيتي، أجلسني في الممر ورأسي إلى الجدار... أعطاني ورقة وقلماً، وقال لي: اكتب كل شيء عن نشاطك التخريبي، واكتب أسماء كلّ من كانوا معك من بداية حياتك حتى هذا اليوم، واكتب بالتفصيل كلّ تحرّكاتك من أول الأزمة حتّى الآن.

جلست مذهولاً ولم أكن قد صحوت بعد من غفوتي المسائية التي تحدث كلّ ثلاثة أشهر مرّة واحدة. ولسوء حظي حدثت اليوم، فاقتادوني من فراشي إلى مكان تبيّنت جزءاً من عتمته الخانقة حين فكوا العصابة عن عينيّ. لم أكن أدري تماماً كم الساعة.

ولم أتبيّن مصدر بصيص الضوء الخافت لأنني أسمع كل من يرفع رأسه من الجالسين مثلي ويكتبون يقولون له: وطّي راسك يا حيوان. وأسمع صوت أكفّ تنهال على الرقاب. هذا غير الأصوات التي تأتي من بعيد عقب أصوات سياط وعصي تنهال على من يصرخون وتتداخل أصواتهم: والله يا سيدي ما عملت شي.. والله ما لي علاقة.. اقسم بالله العظيم ما لي خبر.... أبوس ايدك يا سيدي اش بدك بقول...

تناولت الورقة والقلم وبدأت الكتابة:

إفادة أولى

كتبت سيرة حياتي منذ طفولتي في باب الأحمر حيث ولدت حتى دخولي روضة العباسية بحلب ثم دراستي للصف الأول الابتدائي في مدرسة الكواكبي حيث كنا نسكن في بستان الزهرة، ثم انتقالي إلى مدرسة عمرو بن العاص. أما المرحلة الاعدادية فقد درستها في الأمين، والثانوية في المأمون لم تكفِ الأوراق التي أعطوني إياها فرفعت يدي منتظراً أن يراني أحد. سمعت صوتاً يسأل: اش بدك ولاك؟ خلصت؟

قلت: لا...بس خلص الورق.

سمعت أصواتاً مختلطة قادمة من إحدى الزنزانات، خيّل إليّ أنه صوت الدكتور ياسر. تابعت الكتابة: درست في جامعة دمشق قسم الفلسفة وعلم النفس. عملت في مديرية الصحة والمالية ثم تابعت دراستي العليا في الجامعة اليسوعية ببيروت وفي الجزائر. درّست فترة من الوقت ثم انتسبت إلى جمعيات كثيرة كنت عضو مجلس إدارة في بعضها، ومدير تحرير مجلة العاديات منذ إنشائها حتى عام 2008. ثم تفرغت لمؤلفاتي، واشتغلت في القسم الثقافي في جريدة الجماهير ثم مدير المركز الإعلامي لحلب عاصمة الثقافة الإسلامية، وأعمل الآن في القسم الثقافي بجريدة تشرين. صدر لي أكثر من ثلاثين كتاباً في الفكر والأدب والثقافة والقصة والشعر. ذكرت لهم أربعة أو خمسة منها ونسيت الباقي. صرخت بصوتٍ

عالٍ: خلصت.

جاء السجان... أخذ الأوراق والقلم.. وضع يديّ خلف ظهري، وقيّدني. وضع العصابة على عيني، واقتادني من رقبتي... مشينا في الممر وانعطفنا يساراً. سمعت صوت قفل يفتح وصرير باب حديدي. فكّ القيد، ودفعني إلى الداخل قائلاً: شيل الطمّاشة. رفعت ما يغطّي عينيّ وأعطيته له. كان في الغرفة شخص بلباس عسكري قال له السجان: هات غراضك وتعا.

لملم الشاب حاجياته، وخرج. أُغلق الباب عليّ.وسط ذهولي في الغرفة الضيّقة ذات الإضاءة المنعدمة رحت أفكّر: ما كتبته لا قيمة له.. وقد كتبت مثله عشرات المرّات حين دخولي الجامعة وحين توظّفت وحين طلبت رخصة لمعهد. سيطلبون مني مزيداً من المعلومات، فما الذي ينجيني من براثنهم؟ وكيف يمكن أن أكتب ما لا يضر سواي. ولكن عليّ أوّلاً أن أعرف ما الذي أتى بي إلى هنا؟ من تحدّث عنّي، أو من وشى بي؟ إنني أتحرّك في حدود ضيّقة وكثيرون لا يعرفون عنّي إلاّ معلومات عامّة. لم يكن في مقدروي العمل باسم مستعار، لأنّ كل من يراني يعرفني، ولهذا حرصت ألاّ يعرف عنوان بيتي غير أصدقائي قبل الثورة.

لم يَدُرْ في خلدي سوى مَهربين اثنين هما «نداء حلب من أجل الوطن» ومقهى الشباب.

لم يمهلوني طويلاً وأنا أقلّب الأفكار لأتحدّث عمّا هو مكشوف لا يمكن إخفاؤه ولا تشكّل معرفته فرقاً لديهم، حيث لا يتورّط أحد. سُحب مزلاج الباب بقوّة وبدا خلفه رجل ضخم لا يحمل إلاّ القليل من الملامح البشريّة، صرخ: تعا. وقفت. أدارني بعنف. وضع القيد في يديّ، وأحكم العصابة على عينيّ، ودفعني أمامه. لم يطل سيرنا حتى قال لي: قف هنا.

وضعني في مواجهة جدار، وذهب. صارت أصوات السياط، واستجارة من يُضرب بها، أكثر قرباً. يصلني صوت صارم: يا... بدك حريّة؟ بدك تطلع مظاهرات؟ مو عاجبك السيد الرئيس مو هيك؟ شو مو عاجبك فيه يا حقير؟

لا شكّ أنه الضابط المحقق يعنّف موقوفاً، ويحاول الحصول منه على المعلومات. دبّتْ حركة مفاجئة حولي. لمحت من تحت عصابتي خيال شبّان يساقون ويُدفَعون تباعاً إلى الممر والأكفّ تنهال عليهم بالضرب، وبعضهم يتلقّى ركلة، وآخرون يحمون رؤوسهم من العصيٍ المختلفة التي تأتيهم من حيث لا يعلمون. لمحت أيضاً لدى رجل، غاية في الضخامة، جنزيراً من سلاسل متصلة تزن أكثر من خمسة كيلو غرامات يلهو بها في ضرب أرجل الطاولة الخشبية التي وضعت عليها الأمانات. طال بي الانتظار ساعة أو أكثر ولم أعد أقوى على الوقوف، ولم تزل وفود المتظاهرين تتوارد، ويتكرر مشهد الضرب والتحقير، ويزداد الصوت القادم من غرفة التحقيق علوّاً، ويزداد صراخ من يتلقى الضرب الذي بدا لي أنه جلد لئيم بالسياط، ما ذكّرني بفيلم كنت قد رأيته أكثر من عشر مرّات وأنا في المرحلة الابتدائية، اسمه

«الجلاّد القرمزي" . في تلك المرحلة كان والدي، بالإضافة إلى معمل النسيج الذي يملكه في منطقة المغاير بحي الكلاسة، يشارك في تعهّد عروض بعض الأفلام في سينما فؤاد وسينما الشرق وسينما الجماهير، ما يتيح لي أن أقضي فترات طويلة في مشاهدة الأفلام مجّاناً. ذلك الفيلم كان يثير لديّ الرعب في كلّ مرّة أشاهده فيها. الآن أرى الرعب ذاته متجسّداً في أصوات أولئك الذين يُجلَدون. تُرى حين يحين دوري هل يمكن أن أطلق صرخات استجارة، أم أكتفي بالصراخ الذي كنت أكبته على مدى التاريخ؟

إفادات متوالية

بعد انتظار طويل قادني شخص من ياقة الكلابيّة وهو يقول: تاع. مشيت أمامه وأنا أمدّ يدّي متحسّساً دربي كي لا أصطدم بشيء ما. من يدفعني من الخلف لم يقصّر في كشف الطريق لي بصوته الأجش: يمين.. يسار.. وقّف. بعد برهة، دفشني إلى داخل غرفة. ملأت أنفاسي رائحة زريبة أبقار مختلطة برائحة كحول.. هناك رائحة أخرى داهمتني، لم أتبيّنها جيّداً إلا عندما سمعت أحداً ما يشفط سائلاً بمتعة، ثم يتنحنح، ويسعل لينبّهني إلى وجوده. هااا. إنّها متّة. سمعت صوت إشعال سيجارة قبل أن يحدّثني صاحبها بلكنة لشدّ ما كرهتُها لارتباطها بالتسلّط. كان لديّ معارف وزملاء من جبلة يتحدثون بلكنة تشبهها، كنت أحبّهم، لكنني أكره لكنتهم التي سمعتها أوّل مرّة عندما كنت أؤدي الخدمة العسكرية. بادرني، من أظنّ أنه ضابط مسؤول، قائلاً: شو يا دكتووور.. عَ بنا انتْ مسقف وفهمان. ولالالاه.. بتعرف أني احنا منعرِف عنك أكتر من اللي بتعرفو عن حالك. بتعرف الاّ ما بتعرف؟

قلت: بعرف.. طبعاً.

قال: بقى لا تخبي شي وقول كل اللي بتعرفو.. رفقاتك اعترفو عليك.. وما رح تستفاد شي. اللي كتبته كلّه مالو قيمة. بِدنا منك تقول كل اللي بتعرفو وكل العمليات اللي قمت فيها وكل اللي تعرفت عليهم بهالفترة. نحنا حتى الآن محترمينك ومقدرينك بقى لا تخلينا نغيّر معاملتنا معك. معك عشر دْقَايق.. بتكتب كل شي بالتفصيل وبتكتب أسماء شركاتك بالتخريب إذا حابب تطلع ونسامحك. إذا ما اعترفت رح تموت عنّا. صمتت. قال: شو؟ لم أرد. سمعت نقراً على الطاولة ينمّ عن عصبيّة فهيّأت نفسي لتلقّي صفعة من مكان ما. سادت برهة صمت، حين جرّني شخص من وسط كلابيتي عرفت أنّ محدّثي أومأ إليهم: خذوه. قادني الشخص عبر الممر.. كانت شحاطتي تنزلق بين حين وآخر من آثار الدماء التي نسير عليها. صفعتني رائحة تشبه سوق العتمة بحلب. كنت أمرّ فيه سريعاً وأنا بطريقي إلى المعهد. وصلنا إلى الغرفة المعتمة، حرّرني السجّان من القيد ومن عصابة العينين. قال وهو يغلق الباب بالمزلاج: معك عشر دْقايق.. متل ما قال سيادة الرائد....عبتفهم والا انْتْ غبي؟

بعد أن أغلق الباب، فتح الطاقة الصغيرة التي يظهر منها وجه الواقف أمامها، رمى إليّ قلماً وبضعة أوراق وكرر: عشر دْقايق.

لم ينتظر لأكمل جملتي وبالكاد سمعني وهو يغلق الطاقة أقول: العتمة كثيفة هنا.. كيف يمكن أن أكتب من غير أن أرى؟

اعترافات خطيرة

تناولت الأوراق والقلم وبدأت أكتب ما أغفلتُه. سيادة المحقق اعذرني فظروف اعتقالي أنستني نقاطاً مهمة ينبغي ذكرها. فحين كنت في الصف الأول بمدرسة الكواكبي، كنت من التلاميذ الشاطرين، ودفتري كان في غاية النظافة والأناقة.. وأذكر ذات يوم طلب المعلّم منّي أن أدور على تلاميذ صفّي وأريهم أناقة دفتري وخطّي الجميل. حين وصل الدفتر إلى أحد التلاميذ الكسالى بصق على الدفتر و...

أجلس القرفصاء وأكتب من غير أن أتبيّن ما الذي أكتبه من العتمة. أسندت ساعدي على الأرض ووضعت كفّي على وجهي: يا الله كم أنا جائع؟ تُرى كم الساعة الآن؟ ألا يقدّمون هنا وجبة عشاء؟ لا شكّ أنّ الوقت تأخّر، وقد جيء بي بعد أوان العشاء. مددت يدي لإخراج لفافة من علبة دخاني، فلم أجدها... تابعت الكتابة بتوجّس خشية أن تنتهي العشر دقائق ولم أنتهِ بعد من كتابة ما طلبوه منّي. سأدخل في الموضوع مباشرة « سيادة المحقق كي لا آخذ من وقتكم الكثير: في بداية الـ...

توقّفت.. ماذا أكتب؟ بداية الثورة؟ بداية الأحداث؟ بداية الأزمة؟ المؤامرة؟ التخريب؟ كتبت: في بداية المظاهرات قلت في نفسي لا بد من أن نبيّن رأينا في ما يجري. اتصلت ببعض الأصدقاء واتّفقنا على اللقاء كي نفكر بدورنا في ما يحدث لنجنّب حلب مشكلات هي في غنى عنها. نعم تريدون بعض الأسماء سأكتب من أذكره منهم... أوردت أسماء بعض الأشخاص الذين أعرف مواقفهم السلبية من الثورة... وبخاصّة ذوي المراكز المهمّة والحساسة من معارفي. تابعت الكتابة: لم نتوصّل إلى موقف مما يحدث، فقلت في نفسي إن المطالب التي يريدها المتظاهرون محقّة، ولكنني لا أعرف طريقتهم في التظاهر. فلا بدّ لي من معاينة الأمر عن قرب لأعمل، مع أصدقائي، على توجيه المظاهرات بشكل سلمي وعقلاني للمطالبة بما هو ممكن ولا يؤذي البلد. بعد فترة من الأحداث اتصل بي مدير الأوقاف السابق الدكتور محمود أبو الهدى الحسيني وقال لي: لا بد أن نجتمع... أرجو منك الاتصال بمن تثق من معارفك وبخاصّة من المحامين لنتّفق على موعد نلتقي فيه في مكتبي ونبحث ما نحن فاعلين. اجتمعنا أكثر من مرة في مقاه مختلفة لنتّفق على موعد اللقاء المنتظر، الذي انبثق عنه ما سمّيناه... نداء حلب من أجل الوطن.

نداء حلب من أجل الوطن

ما أزال في عتمة خانقة... وما أزال أكتب اعترافاتي: كان اجتماعنا الأول في عيادة الدكتور محمود أبو الهدى الحسيني، مدير الأوقاف السابق بحلب.

الحسيني شخصية معروفة وله ثقله، والحديث عن تجمع «نداء حلب من أجل الوطن» لا يضرّ أحداً، وبخاصّة أنّ الموقّعين عليه وافق معظمهم على الحوار الذي دعت السلطة إليه، فغدا تجمّعاً للحكواتية، لا يؤثّر على السلطة بشيء، وإنّما قد تتخذه السلطة ذريعة لموافقة الشعب على بوادر الإصلاح التي أوحت بأنها تعتزم إجراءها. آآآه يا لهذه العتمة الخانقة.. أسمع صراخاً متكرّراً من أناس يُجلدون بقسوة.. أسمع صوت السوط ينهال على أجسادهم فيستجيرون بحرقة. يتوسّلون بالله ورسوله للخلاص، وبعضهم يصل إلى مرحلة التوسّل ببشّار ليكفوّا عنه العذاب. لكنّهم يستمرون في الضرب، ويصلني صوت ضرب تناوبي بين شخصين، كأنّ أحدهما يبدأ والآخر يرفع العصا ليعزفا معاً ألحان المتعة في تعذيب الآخرين. يتوسلون؟ أذكر أن أبي- رحمه الله- زار مرة قريب أمي في فرع فلسطين وأنزله ليريه الزنازين. قال له: أترى هذه السياط وهذه العصي، كلّ منها له اسم. عندما يستجير السجين بالله تضربه العناصر بهذه. وعندما ينادي للرسول، يضربونه بهذه. لدينا كل أنواع السياط التي يستجير باسمها السجين! أفكّر: وماذا سأكتب بعد؟ نعم...

توقّفت عن الكتابة. تأمّلت المكان الذي أنا فيه. هل يعقل أنني وصلت إلى هنا؟ ولماذا؟ ما الذي يعرفونه عني ليعتقلوني؟ ترى من الذي وشى بي؟ حتى الذين أعمل معهم لا يعرفون ماذا أعمل وكيف. ليس هناك ما يبدو على السطح سوى ورشة صياغة الدستور، ونداء حلب، وهما عملان نقوم بهما في العلن، لأننا وقّعنا البيانات بأسمائنا. أشعر بألم في رأسي.. هنا بزغت فكرة إيصال الخبر لأهلي كي يعرفوا أين أنا. طرقت الباب بحذر غير مرّة حتى جاءني صوت من بعيد: مين عميدق ولاه؟ قلت هون.. هون.

يبدو أنه عانى للوصول إلى مصدر الصوت، فتح الطاقة الصغيرة أعلى الباب وقال: شو بدك ولاه حيوان؟ وقفت وبيدي الآوراق والقلم، قدّمتها له وقلت: خلص.

قال: يا تيس.. تاني مرة لمن تدق قول رقمي حداعش... احفظو يا بهيم. قلت له، بلهجة حلبية عفوية، وأنا أناوله الأوراق: بس في شغلة مهمة بدي أئلك عليها. سخر مني: أئوللك.. أئوووولك!!...

الجدار

لم آبه لسخريته. كنت أركّز طوال الوقت على الكلمات التي سأقولها له بطريقة مقنعة. قلت: أنا مريض بالقلب، معي تسارع وضغط مرتفع، وإذا ما أخدت دوا ممكن تجيني نوبة قلبية مفاجئة.

قاطعني قائلاً: فطيسة.. لجهنم.

لم أكترث بتعليقه، وتابعت الكلام: والدوا عندي بالبيت، ممكن لو سمحت تجيبولي ياه.

أغلق الطاقة وهو يتمتم. رفعت صوتي أكثر كي يسمعني: لازم كنت آخد الدوا من المغرب وهلء راسي راح ينفجر من الألم.

تربّعت على الأرض وأنا أبتسم.. المهم استطعت أن أوصل رسالتي. هكذا، حين يسألون عن دوائي، يمكن أن يعرف أهلي أين أنا ويخبروا أصدقائي ومعارفي فينقذونني مما أنا فيه.

كنت في غاية الإرهاق والتعب، لكنني لم أستسلم للنوم. عليّ أن أستكشف المكان، على ضيقه، ربما يساعدني شيء ما في هذه المساحة الضيّقة. حملت البطانيات البنيّة القاتمة التي كنت أعرفها أثناء الخدمة العسكرية. نفضتّها.. كانت ثلاث بطانيات.. طويت إحداها لتكون وسادة. بين البطانيات عثرت على قطعة صغيرة من الحجر، وعلى قطعة صغيرة من سلك معدني قاسٍ، وعلى قطعة معدنية انتُزعت من مغلاق سحاب بنطال... أعدت ترتيب البطانيات بما يلائم طولي. ورحت أبحث عن استعمالات تلك الأدوات التي أعدت إخفاءها تحت البطانيات، بإحكام. بدأت من الجدار المقابل للباب. عبارات كثيرة مكتوبة بطريقة شفافة لا تلفت النظر: ما شاء الله كان.. السجن للرجال.. هناك قلب مرسوم يخترقه سهم ونقاط تسيل. قلب؟ كيف لمن يكون هنا أن يفكّر بالحب؟ الحب؟ حب مَنْ؟ أشعر بجوع يعتصر أمعائي. لم أزل أبحبش في الجدار المقابل لباب الزنزانة. أعلى الباب وبمحاذاة السقف العالي هناك طاقة محميّة بشبك حديدي يتخلله أسلاك حديدية مموّجة وبللور مكسور تراكمت عليه فضلات الحشرات والأتربة التي ينقلها الغبار ما جعل الرؤية من خلاله لا تسمح إلاّ بتسلل خيط ضعيف من ضوء نيون يأتي عبر الممر الطويل الذي تصطف حوله الزنزانات الخارجية. أما زنزانتي فهي خلف ذلك الممر مباشرة ويفصل بينها وبين الممر باب حديدي كبير. تُفتح زنزانة محاذية لي.. أسمع صوتاً بغيضاً يقول: تاع ولاك.. صرير قيود حديدية تحدث طقّة قاسية حين يحكم السجّان القفل على يدي أحد الموقوفين. صوت ارتطام كفّ بخد... سقوط شيء ثقيل على الأرض. أسمع صوت السجّان مرّة أخرى: قووم وقف ولاااا. خطوات تقترب من زنزانتي... أدقّ الباب بشكل لا شعوري. أسمع صوتاً: مين الحيوان اللي عما يدق ولاااا... أجمد في مكاني. يعود الصوت: مين مايدق ولاا. أقف أمام الطاقة الصغيرة.. أقرب فمي، وأقول: احدا عش..

الليلة العصيبة

يذهب الصوت.. أسمع خطوات متثاقلة. أعود إلى الجدار... ثمة من استعمل أداة الحفر تلك وكتب التاريخ والأيام وعدّ الأيام من خلال خطوط مائلة.

لم يمض عليّ في هذا المكان يوم كامل بعد. أعود للتفرّس في الجدار.. أعدّ تلك الخطوط التي دوّنها موقوفون قبلي.. اثنا عشر يوماً.. التاريخ منذ أيام مضت. هل هذا يعني أنّ مدة

الاحتجاز هنا لن تتجاوز ذلك؟ أفتّش عن تواريخ أخرى: منذ عام، عشرة أيام.. منذ عامين، ثلاثة أيام. يا لطيف هذا شهر ونصف. لا..لا يمكن ذلك، لا أعرف من ذكر أمامي ذات مرّة أنه لا يمكن احتجاز الشخص أكثر من خمسة عشر يوماً. ولكن.. ماذا؟ أسبوعان... أكيد سأجنّ خلالهما إن لم أختنق من قلّة الهواء هنا. لم أزل أبحبش في الجدار الثاني، لكنّ ما شتّت انتباهي صوت السياط وهي تنهال على شخص ما في غرفة التحقيق. يبدو أن تناوباً في الضرب يحدث، وذلك يبدو جليّاً من خلال التناغم الصوتي بين ثانية وأخرى. يصل صوت من تقع السياط عليه مخنوقاً وهو يصرخ: والله يا سيدي ما بدي أنشق..سيدي أبوي مريض وما عطوني إجازة نزلت يوم واحد...آآآآخ يا يوووم.. والله التوبة.. كرمال الله حاج... حاااج دخيلكن.. أبوس ايدك حاااااج... رايح أموت. أنا مريض. وقع السياط كأنه ينصب في روحي... لم أعد قادراً على الاستماع إلى كل هذا العذاب. يتوقّف الصوت فجأة. لحظة ترقّب تبدو كأنها دهر: ما الذي حدث؟

الأكل والمرحاض

هل يمكن أن يكون...لا.. لا.. لا يمكن أن يحدث ذلك. هل مات من التعذيب؟ بعد قليل سمعت خبطات غريبة تدنو... وضعت أذني على الباب لاستكشاف ما يجري. كأنّهم يجرّون شخصاً: قوووم وقّف ولاااا اشو انت مرا؟ كلّن كم فلقة. تضرب في نيعك. اقترب أكثر صوتٌ يشبه صوت سحب كيس من الجبس على أرض اسمنتية متعرّجة. صوتٌ آخر يقول: ليك العجي بيمسح الدم بكم القنباز... بحّتو بحّتو لهالكرّ. يُفتح بابُ زنزانة قريبة.. خبطة شديدة.. يُغلق الباب الحديدي بقوّة... طقّة قفل. طوال الوقت كنت أسمع أنينه وأنا أفكّ حروف الكتابة على الحائط الثالث: سأصبر حتتى يعجز الصبر عن صبري.. سأصبر حتتى ينظر الرحمان في أمري.

هكذا بأغلاطها كُتبت لتدلّ على مستوى التعليم لدى كاتبها. ثمة جملة كُتبت بخطّ جميل جدّاً على حرف الجدار الموازي للباب الحديدي: زنزانة الأحرار. تأمّلت جمال الخطّ مليّاً، وأراحتني تلك العبارة التي تذكّرني بأنني لست مجرماً، وإنما طالب حريّة. ربما يوم أو يومان مضيا وأنا أسمع أصوات التعذيب والولاويل، يفتح باب الزنزانة عليّ ثلاث مرّات لوجبات الطعام، ومرتين للذهاب إلى المرحاض، بعد الإفطار وبعد العشاء بنصف ساعة. أمّا المرّات الأخرى التي كان يفتح فيها الباب فكنت أساق معصوب العينين ومقيّد اليدين ليعطيني المحقق درساً مقتضباً في الوطنية والإخلاص، ويهدّدني بعذاب شديد ينتظرني إن لم أكتب شيئاً جديداً مفيداً في إفاداتي. يعودون إلى السيرة ذاتها، أوراق وقلم... وأعيد كتابة ما كنت قد كتبته أكثر من عشر مرّات، بكلمات مختلفة ولكن من غير أن أغيّر إفادتي إلاّ بإضافات أعرف أنها تتضمن تفاصيل أكثر سخافة مما كتبته من قبل. الفطور كان رغيفاً من الخبز مع حلاوة أو بدونها. بعد أربعة أيام اكتشفت أن الرغيف الذي كان يأتي مجرّداً وفي طعمه شيء من المذاق الحلو، كان يحتوي على نصف ملعقة صغيرة من سائل مربى المشمش.

أمّا الحلاوة فمن أول قضمة لم يخطر في بالي سوى أنني أتناول شحاطة بلاستيكية فيها شيءٌ من السكّر. كنت أنظّف الرغيف من الحلاوة ثمّ أتناوله مع الماء. أفكّر في جدوى العبارة التي كنّا نتداولها مرحين: خبز وماء أكل العلماء. الماء كان في إناء بلاستيكي يشبه طاسة الحمّام، نملؤه بالماء عندما نخرج للمرحاض بما لايتجاوز دقيقتين. المرحاض كان قريباً من زنزانتي، يأتي السجّان ومن أصوات فتح الباب وإغلاقها أعرف متى يحين دوري، يفتح الباب ويقول بلهجة صارمة مستعجلة: طلاع. أتّجه مباشرةً إلى اليمين، أسير في ممر ضيّق قصير، في الممر الأساسي المحاذي لطاقة زنزانتي يواجهني باب المرحاض، فسحة صغيرة ثم بابان أدخل في أحدهما. أجلس وماء مواسير تواليت الطابق العلوي القذرة تسيل فوق رأسي أو على كتفي. أخرج وليس مسموحاً إلا بغسل اليدين والوجه. ومن يخالف ذلك يتلقى لطمات بخيزرانة مدببة الرأس يستعين بها السجّان على تطويع المساجين كي لا يتأخروا ولا يتجاوزوا الوقت المسموح به. كل ثلاثة أو أربعة أيام أجد بروة صابون صغيرة أحتفي بها أيّما حفاوة، أستعملها وأستمتع بنظافة لا نظير لها. ولأنني كنت أتقن الإسراع، كان السجّان يغتاظ منّي ويضرب الجدار بخيزرانته، ضربات متتالية كي لا يفوّت على نفسه متعة الاستمتاع بوقع ألحانها التي تفرّق الهواء وهي تهوي على جسم ما.

إزعاج ليلي متواصل

الغداء له حكاية أخرى، إناء يشبه طاسة الماء فيه شيء من البرغل أو الأرز، مع مرقٍ يقبع في قعر الإناء، لم أكن أتبيّنه لشدّة انخفاض الضوء، لكنّ الرائحة كانت تدلّني عليه قبل أن أكتشف فتحة بمقدار نصف سنتيمتر على طول أسفل الباب، فما إن أسمع حركة توزيع الطعام حتى أستلقي بحيث أرى محتويات الصحن الذي يقدّم للزنزانات الأخرى. كما أنني اكتشفت فرجةً صغيرة في طرف طاقة الباب حيث بدأت أتلصّص عندما أسمع حركةً في الخارج. كنت أكتفي برغيف الخبز مع قليل من الماء، وأبقى أعاني حتى موعد الخروج إلى الحمام من رائحة طاسة الطعام، التي تحتوى ماء البندورة أو الفاصولياء البيضاء أو البطاطا المطهوة من غير غسيل أو تقشير. أحياناً كنت ألملم قطعاً من الفاصولياء من غير مرق وأدرجها في رغيف الخبز وهي بنصف طهو. طبعاً لم أكن أستهلك الرغيف، لكنني كنت أخفي بقاياه لأنني عادة أجوع في آخر الليل. كانت وجبتي الأساسية في البيت هي وجبة العشاء، وذلك لأنني أنام بعيد الفجر. ولا أذكر أنني استهلكت رغيفاً كاملاً في أي وجبة باستثناء زيارتي لبيت أهلي فكنت أفخر بأنني أقضي على رغيف كامل إذا كان الطعام لحمة بالفرن أو باذنجان مكمور. في العشاء أيضاً يأتينا رغيف خبز مع نصف حبة بطاطا بنصف نضج، أو نصف قطعة بندورة من الحجم الصغير. يا لسعادتي!

لم أكن أعرف أوقات الصلاة إلّا إذا كان الهدوء سائداً، حيث يأتيني طيف خفيف من صوت أذان يبدو أنه أقرب إلى الزنزانة المقابلة لي. في البداية استعملت طاسة الماء للوضوء،

ثم اكتشفت حيلة جديد. حين أذهب إلى المرحاض صرت أغسل رجليّ قبل أن أخرج، ثم أكمل الوضوء بالمقلوب وبطريقة تبدو وكأنني أغسل يديّ ووجهي وحسب. نعم قبل أن أنسى.. أتناول النتوء الحديدي من تحت البطانية وأبدأ الحفر على الجدار كي لا أضيع الأيام... دخلت يوم الاثنين 2011/7/17، وضعت سطرا يضم أيام الأسبوع والتاريخ تحت اليوم المحدد. وفي كل يوم كنت أكتب التاريخ تحت اليوم وأراجعه بين برهة وأخرى. لم يكن يقلقني سوى من هم في الخارج.. أهلي أقاربي.. أصدقائي... تُرى هل يعرفون كم أحبّهم؟ كان يفترض أن أكون أكثر صراحة بالتعبير عن حبي لهم وعن لهفتي عليهم وعن رغبتي في مساعدة أي منهم. من المرجّح أنّ هذا هو قبري.. لن أخرج من هنا، فكيف سيعرفون كم كنت أحبهم. بدأت التركيز على شيء واحد كلّ مرة، أو شخص واحد. أبي أمي زوجي، أولادي، من أحببت على مدى أربعين عاماً. ماذا عملت وماذا أنجزت؟ ترى هل سأدخل الجنة أم أن خطيئاتي تتجاوز الحسنات؟ استعرضت تاريخي واكتشفت أنني كنت مظلوماً على مدى العمر. صحيح أنني نعمت ببعض السعادة من خلال إنجازاتي الفكرية والعملية، ولكن السمة الغالبة كانت الشقاء الذي أدفعه بالعمل. كنت أدفع عني التفكير السوداوي بالعمل الذي كان معظمه طوعياً بلا عائدات، ولكنني كنت فيه أحقّق ذاتي. في هذه الأثناء فُتحت طاقة الباب الوحيدة وبرز من خلالها رجل قميء، تعلو البثور وجهه، حليق الشعر والشاربين وله لحية كثيفة وعلى كتفه الأيمن وشم كتب عليه: رضاكي يا أمي مع قلب يخترقه سهم. وعلى الكتف الأيسر جملة لبيك يا علي، وفيه وشم سيف معقوف. وفي يده أوراق يدوّن عليها. قال بلهجة صارمة سريعة: قوم وقاف ولا... وجهك عالحيط.. ما بتعرف أصول السجن ولاا..حيوان. وقفت.. أعطيته ظهري، قال أشو اسمك؟ قلت له.. قال قول سيدي ولاااا. أعدت الاسم وختمته بـ(سيْدي) من غير تشديد، لأنني أعرف أن السّيِدْ هو الذئب وليس السيّد. قال وهو يغلق الطاقة: تخوزق... بَدْكُن حريّة؟ بدكن رصاصة تريحنا مِنْكِن.

كل ذلك يحدث وسط حركة متهيّجة في الخارج... متظاهرون يدخلون والعصي تنهال عليهم والشتائم المتنوعة... يسلّمون أماناتهم... يكتبون تصاريح... بعضهم يخرج بعد كتابة التعهد وآخرون يقضون خمسة عشر يوماً على أقل تقدير يرافقه تعذيب دوري. كنت قد تعبت جداً وأردت أن أنام. وفيما أنا على وشك أن أغفو وأنسى أين أنا، فُتح الباب بعنف: لم يبدُ وجه الشخص الذي وقف وراء الباب متخفياً، وضع الطمّاشة على عينيّ. شدّ يديّ إلى الخلف ووضع القيد فيهما، وقال: مشيي...

تعثّرت بدرجة واطئة قبل أن يدفع بي مرافقي إلى داخل الغرفة.

احترام مريب في التحقيق

سألني صوت يبدو أن مصدره واقف: من أولها.. احكيلنا عن المظاهرات وكيف كنت توجهها ومين كان معك ووين كنتو تجتمعو وشو مخططكم لقلب النظام. شوف لحد هلق

نحنا محترمينك، أنت رجل معروف والك مركزك وكنت مدير مجلة، ومالك (جلجوق)! بقى لا تخلينا نغيّر المعاملة معك. عندنا أساليب ما بتخطر ببالك فاختصر على حالك الطريق وقلّنا أسماء إذا بدك تطلع من هون وإلا ورب اللي خلقك منخليك تتخ هون.

بعد ما يزيد على ساعة ونصف وهو يحقق معي وأنا واقف، لم أكن أنتبه إلى الرائحة النتنة التي تعجّ بالمكان، ولم أكن أشعر بأي تعب لأنني كنت حريصاً على التركيز حول ما أقول خشية الانزلاق بما قد يؤدّي إلى فتح ملفات أظنّ أنهم غافلون عنها تماماً. دار حولي بضع مرّات، ولم يخترق الصمت من حولنا سوى صوت عصا يبدو أن حاملها يضرب كفّه فيها بانتظام يبعث على الخوف، وكأنّه يهيؤها لشيء ما. مع دوران المحقق حولي كانت تدور في رأسي شخصيات المحققين التي قرأت عنها وعن أساليبهم في انتزاع الاعترافات. كم يبعث الصمت على السكينة وهدوء النفس، بمقدار ما ينبئ أنّ عاصفة تلوح في الأفق. رحت أعبّ من هذا الصمت الذي افتقدته يومين أو ثلاثة أيام خلال وجودي في هذا المستنقع الذي لا تبدو له نهاية. الأمر الأساسي الذي كنت واثقاً منه، لن أسمح لهم بهزيمتي. بحركةٍ مفاجئة وضع المحقق يده على كتفي وقال: احكيلنا عن علاقتك بأبو فادي.

قلت بتلعثم: أبو فادي.. أبو فادي..(بعد صمت دام ثوانٍ تابعت): ايه رجل كبير السن طيّب القلب..إنه محام من حماه يقيم في تجميل المشارقة منذ فترة طويلة، هو لا يعرف أو لا يحب قيادة السيارة لذلك يستعين بابنه... يتصل به ليأتي ويأخذه من المقهى.

قاطعني المحقق بنبرة حادّة: عبتضحك علينا؟ شو دخلنا بسيارته وابنه؟

قلت، بهدوء شديد: سيدي انتو قلتولي احكيلنا بالتفصيل، وأنا عبحكي كل شي بعرفو. سمعت صوت ازدراده الماء قبل أن يتحدّث: مو هاد ياااااا بني آدم... فادي اللي بيتعامل مع الدول الغربية، وبدو يخرّب البلد.

قلت: ما بعرفو سيدي. قال: كيف ما بتعرفو. سماع لأشوف. سمعت وقع خطوات لم أتبيّن مصدرها، ولكن يبدو أنّها تحيط بي من كلّ جانب. ساد صمت مريب برهة من الوقت، ثمّ سمعت صوتاً على بعد مترين منّي: احكي أبو ثائر.. بيعرفو كلّ شي، وأنا حكيتلهم كلّ شي اعملناه...

كنّا عندك في البيت أنا وأبو فادي واتفقنا أنو يجيب العصي الكهربائية وحكينا عالسلاح بس ما استعملناه.

عندما جاءني صوت الدكتور ياسر، دارت بي الغرفة، وشعرت بأنني أقف عارياً أمام قبيلة تعرف دقائق حياتي كشريط سينمائي لا يمكن نفي أيّ شيء فيه!

(جزء من مذكرات الكاتب في المعتقل)


عدسة شاب
حمصي

أوراق مسرحية

لحظة صمت...

عبد العزيز كوؤدو

(إنارة خافتة، في زاوية مقهى، وكرسيان وطاولة...)

* *

لحظة؛

* *

صمت؛

* *

لحظة صمت... طالت حتى خالتها لن تنتهي، وهي تتوضع قبالته... في زاوية المقهى الأثيرة لديهما؛ من زمن فات...

وهدير المسجلة يكسر الصمت، فيما بين مقطعين، يتيح لها أن تستجمع أنفاسها قبل أن تصدح من جديد:

– « ...يعني افترقنا خلاص؟"

عادت بها الذاكرة خمس سنوات إلى الوراء، في هذه الزاوية بالضبط، حينها قال:

– أحبك..

– ألفٌ.. أنا... (وشهقةٌ)

– لا بد أن نتزوج!

(ابتسمتْ، في صمت، وكذلك كان...)

وقتها كانت تشتهي أن تجلس إلى جواره، تميل رأسها على إحدى كتفيه... وتشاغب أناملها يديه...

وقتها كان يحبها، ويعرف كيف يجعل تلك الجذوة تظل ملتهبة أبدا...

وقتها ساد صمت أيضا... والصوت الأجش ردد في مناسبتين:

– «عايز أيامك.. يعني انتهينا خلاص؟»

– أفي هذا خلاص؟ (قال.. ولم يقل)

– لا ترد على سؤالي بسؤال؟ (قالت حيرتها التي فهمت صمته؛ ذاك الذي لم تعد تفهمه منذ زمن!)

– ما جدوى اللقاء إذن، إذا كنا سنلوكه في صمت؟ (قالا معا في نفسيهما... ولم يجرؤا على البوح بذلك...)

كيف سمحنا لكل هذا الثلج أن يتراكم بيننا؛ أن يوغل شرقا حتى السرير، ويحيل البيت صحارى من جليد؟ كيف تنمو الأزهار في تربة من صقيع، كيف؟ وكيف؟...

وكيف تسلل برد العاصفة، ليلة بعد أخرى، إلى كل زاوية وركن من البيت وأقام فيه أعشاشه؛ يعوي كذئب جائع فترتعد الجذوة التي كانت ملتهبة ذات زمن؛ وتستحيل ذبالة شمعة تخشى أقل نسيم؟

كيف...؟ (تتساءل، وقد وضعت رأسها بين يديها، في لحظة تأمل شاردة)

كيف...؟ (يتساءل، وقد وضع رأسه بين يديه، مشلولاً عن كل إجابة)

ليس هناك الآن إلا برد استقر في الذوات حتى العظام، ونفق مسدود شدد عليه الظلام حصاره...

ليس هناك إلا أنامل مرتعدة تخشى الانعتاق، رغم جوعها الجلدي واشتياقها للحظة الملامسة...

ليس هناك إلا نظرات حيرى، كسيرة، لا تقوى حتى على مواجهة بعضها، بسيوفها التي فلّها الدمع...

ثم هناك هذا الصمت... وما يكسر أغلاله غير الصوت الأجش، وهو يردد، في مقاطعه الحاسمة:

«يا أجمل وهم صادفته..

يا أحلى كذب صدقته..

ما يهمنيش إنك خدعت القلب بعد سنين هنا أنا شفتهم

ما تهمنيش النار، مادام النار فى جنة كام سنة اناعشتهم»

أجل، ما عاد أي شيء يهم حقا...

ما عاد القلب الجريح، المضطرب كجناحي فراشة، يهم أحدا؛ وما عادت النار التي حرّقت

أنامل الشوق تؤجج الرغبة الكسيحة فيك.. وفيّ...

ما عادت الرغبة هي الرغبة، والحب هو الحب، والزمن هو الزمن...

ما عدت أنا أنا، ولا أنت أنت...

بعد أن اختنق كل شيء... حتى الصوت الأجش، الذي ردد في مقاطعه الأخيرة، قبل أن يبلعه الصمت:

«عايز أيامك..

يعني انتهينا خلاص...»

* * *

(إنارة خافتة، في زاوية أخرى من المقهى، وكرسيان وطاولة...)

لحظة؛

* *

صمت؛

* *

لحظة.. صمت...

(...)

أوراق سرديّة

صورة القائد العظيم

خطيب بدلة

في الثمانينات من القرن الماضي، تعاملَ «الحاج أحمد»، وهو صاحبُ مقلع للحجارة في منطقة أريحا، مع أحد شيوخ الجبل، بريف جبلة.. كان يُوَرِّدُ له حجارة فخمة ليبني بها قَصْرَهُ على تلة مرتفعة في قريته الجبلية.

الحاج أحمد، بعد أن وَرّدَ للشيخ عدة طلبيات، دون أن يقبض من ثمنها شيئاً، ركب سيارته (المازدا 929) وذهب ليُحَصّل ثمن حجارته.. ذهب وهو متوجس خيفةً، ليقينه بأن «الشيخ» رجل مستبد، و(مُبْطِل) لا يحب دفع ما عليه من حقوق.

استقبل «شيخُ الجبل» ضيفَه الريحاوي في مضافته الكبيرة التي يخصصها لأعماله الإدارية المتنوعة، كالسلب، والنهب، والتشبيح، وعَقْد الصفقات. أولم له، وبعد الغداء غصت المائدة بالفواكه والحلويات والموالح، والفستق الحلبي الأخضر الذي أحضره الحاج أحمد معه من أريحا هدية للشيخ..

في المكان مجموعة من عمال الشيخ ومرافقيه. إنهم فتية تتراوح أعمارُهم بين الثامنة عشرة والثامنة والعشرين، يرتدون القمصان المشلحة التي تُبرز زنودهم الثخينة العامرة بالعضلات الفولاذية والوشم. مَن يراهم لأول مرة يلاحظ على وجوههم الغباء المُرَكّز، ويستشف وجود استعداد تام لديهم للعدوان على مَنْ يرتئي الشيخ ضرورةَ العدوان عليه، في الزمان والمكان اللذين يُحددهما.

«الشيخ» يحب هؤلاء الفتية كثيراً، ويُدَلِّعُهم مستخدماً كلمات تبدو فجة، من قبيل: كر، وجحش، وحيوان... وهم يفرحون حينما يخاطبهم بهذه المفردات، لأنها تنطوي على نوع من «الخصوصية» التي لا يوجهها إلى غيرهم.

التفت نحوهم وصاح بهم بنبرة تقصد أن يضمنها شيئاً من اللؤم:

ولاه حواوين... تعالوا هنّا...

مثلوا أمامه، فقال لهم: لا تحطوا عَرَق على الطاولة اليوم، ضيفنا الحاج أحمد ترى مو شريب كاس!

قالوا له: أمرك معلم.

ونفذوا الأوامر بحذافيرها.

ساد الصمت على الجلسة بعد الغداء. والحاج أحمد همّ بالكلام أكثر من مرة، محاولاً البحث عن صيغة أمينة للمطالبة بحقه، ولكن نظرات «الشيخ» كانت تتحول عنه إلى صورة لحافظ الأسد معلقة في صدر المضافة، كأنه يطلب منه أن يشاركه النظر إليها، والإعجاب بها.

فجأة قال الشيخ: شو رأيك بصورة هالقائد العظيم يا حاج أحمد؟

الصورة، في الواقع، عبارة عن نسخة من مئات الألوف من النسخ التي طبعها اتحادُ الفلاحين، في أحد مؤتمراته السنوية، وفيها حافظ الأسد، يرتدي الزي العربي، ويعتمر بالحطاطة والعقال، وتحتها كتبت عبارة (الفلاح الأول).

قال الحاج أحمد مجاملاً، خائفاً:

بصراحة؟ رائعة..

قال الشيخ: هه. قلت لي صورة هالقائد العظيم رائعة؟ أي وشو كمان؟

الحاج أحمد، في الواقع، ثقافتُه على قدها، فهو لم يصل إلى الصف التاسع إلا بشق النفس وطلوع الروح... ولكن لديه بعض الثقافة العامة.. لذلك وجد نفسه يقول للشيخ:

والله إنها تحفة فنية رائعة، و... و... ومُعَبِّرَة... يعني هي تضاهي بجمالها (الموناليزا).

قال الشيخ: ليك.. والله أنا مو سمعان بهاي (الليزا) اللي قلت عليها. بس أكيد هي شغلة كيسة.. يعني، على قولتك، قديش بتسوى صورة هالقائد العظيم؟

هنا أسقط في يد الحاج أحمد، وقد فاجأه السؤال، وحار بماذا يجيب. في الأحوال العادية، لو كان الحاج أحمد جالساً يشرب الشاي مع عماله، في غرفة المقلع الجوانية، ونط واحد من العمال وقال له: (قديش بتسوى هالصورة؟).. يمكن أن يتجرأ ويقول له: بتسوى ضرطة.. ولكن، هنا، في حضرة هذا الشبيح الكبير، يجب توخي الحيطة الحذر.. لذلك قال:

تسوى كثير يا شيخ... مئات الألوف من الليرات السورية والله.

قال الشيخ بتركيز كبير: مئات الألوف؟ يعني قديش؟

قال الحاج: يعني مو أقل من مليون ليرة سورية.

قال الشيخ: وأكتر. على كل حال ولا يهمك.

وقال لأحد شبيحته: تعال أنت ولاه كر. لف صورة القائد لعمك الحجي!

قال الشبيح: حاضر شيخ.

وقال لآخر: تعال ولاه جحش الكبير أنت. هات الدفتر، شوف قديش حساب الحاج أحمد، اخصم عليه مليون ليرة حق صورة القائد حافظ الأسد، وإذا حسابه أكثر من مليون، ادفع له الفرق، وإذا أقل من مليون سامحناه بالفرق. يللا ابني يللا...

وقال لثالث: تعال أنت ولا ابن القحبة. اتصل بالجمعية الفلاحية خلي يبعتوا لنا صورة للقائد حافظ الأسد... ولك ما هي كيسة بحقنا، أن يدخل حدا على هالمضافة وما يشوف بصدرها صورة هالقائد الكبير!

حزب الدكان

هشام الواوي

لا توجد أية (أَرْضِيّة) ولا (سَقْفِيّة) فكرية، أو أهداف محددة لـ« حزب الدكان » ولا لـ(الدكان) نفسه، وذلك بسبب بساطة محتوياته، وبساطة الأشياء التي يبيعها، وزبائنه، ومالكيه!

يقع (الدكان) في أقصى زاوية على حدود الوطن حيث البردُ الشديد والمنحدرات الحادة، والساحات الضيقة. الناس، هناك، يمشون اثنين اثنين، بسبب ضيق الزواريب.

يحشر « الدكان » نفسه تحت إبط ساحة لا تُشَوِّشُ على انتظام المكان. وبما أنه الدكان الوحيد فإن « حزب الدكان »، بالتالي، هو الحزب الوحيد.

الإمبراطور « ميدا » (المخلوع في مسرحية « يعيش يعيش ») يختبىء في الدكان، تضعه « هيفا » في مكان بارز ليراه الجميع ولا ينتبه إليه أحد. يتعلم الإمبراطور الذي أصبح اسمه « برهوم » من الدكان ما لم يستطع أن يتعلمه في القصر الإمبراطوري!. يُخفي برهوم الإمبراطور القابع في ذاته، ويُظهر مقدره عجيبة على « التفتيش ». يعثر على عصابة تهريب ينجح معها في تدبير انقلاب يعود به إلى كرسي الإمبراطور بلبوس برهوم.

الأمر الأول الذي يصدره الحاكم (الجديد / القديم) كان تفتيش الدكان. أراد أن يقلب جميع الخبايا التي دَسّتْها « هيفا » في الزوايا رغم تشبع أنف برهوم بغبار الرفوف واستماعه إلى شطحات « بو ديب » عن التمساح والنهر.

عاث برهوم في تلافيف المكان مثل الخلد.. ولكنه لم يعثر على شيء. لم يكن يعرف عما يبحث، ولكن حس الارتياب الذي يملكهُ أمثالُه يدفعه للتفتيش دفعاً.

أما الأمر الثاني الذي صدر عن الزعيم الجديد فكان يتضمن توقيف هيفا وبو ديب. وهو أمر لا يعكس تنكراً أو قلة وفاء، بل إنه يدل على حس أمني «صحيح» ويخفف من الارتياب..

هذا العالم (الرَحَباني) المسمى «يعيش يعيش»، ليس فيه أثر للواقع ولكنه مفعم بالوقائع. المسرحية عُرضت في عام 1970 وهي السنة ذاتها التي قاد فيها وزير الدفاع السوري حافظ الأسد انقلاباً سماه «الحركة التصحيحية»، فحكم سورية بعدها لمدة ثلاثين عاماً.

كان الانقلاب جزءاً من سياق تاريخي عاشته دول المنطقة كلها، يقوم على «التوازن». وبعد انهيار نظام القطبين العالَميين اقتاتَ نظام الأسد على تناقضات الإقليم، فعاش معزولاً تارة، ومكروهاً تارة أخرى، ومقبولاً على مضض دائماً.

خلال أعوامه الثلاثين فتش نظام الأسد «الدكان» مرات عديدة، واعتقل أصحابها وكسر رؤوس بعضهم، ووطد استمراريته رغماً عنهم.

لم يغير موت رأس النظام من الأمرِ شيئاً، فظلت قسماته حاضرة وممسكة بكل شيء بانتقال السلطة إلى «نجله» بشار، انتقالاً أظهر قلة اكترات بمؤسسات وهيئات ابتكرها النظام نفسه، بتمزيق إحدى صفحات الدستور، و«التعفيس» و«التعجيق» فوق ظهور أعضاء مجلس الشعب بجعل الرئيس أصغر عمراً من أصغر أعضائه! وبعد نوبات البكاء الجماعي المنتظم على «الزعيم»، المضبوط بإيقاعات (يا شباب العرب هيا، وانطلق يا موكبي) بقي كل شيء على حاله، فتخثرت نظرات المارة على مشهد وحيد، واعتادت عليه، وتواطأت معه، فاستسلمت له ببرود.

سأل برهومٌ هيفا:

أنت من حزب الإمبراطور أم من حزب الانقلاب؟

أجابت بسرعة وعفوية: أنا من حزب الدكان!

كان الإمبراطور يتوسل نصيراً في محنته. فقد شاهد من مكانه «البرهومي» مدى جهل الإمبراطور، ومدى بعده عن نبض الشارع، ومدى غربته عن الدكان، وعندما عاد إلى السؤال ذاته، أجابته هيفا بحدة هذه المرة:

قلت لك: أنا من حزب الدكان!

وكأنها مصرة على وجود مكان ثالث لا يعرفه الإمبراطور، ولم يختبره.

عذر هذا الإمبراطور المخلوع أنه لا يؤمن بمنزلة ثالثة، فهو لا يعرف إلا مكانين فقط: قصره الفسيح، وما يحيط به من خدم وحشم ومرقصي قرود ومقبلي أيد، ويعرف مكاناً آخر لا

يوجد فيه أحد.

بعد أربعين عاماً، وفي لحظة تَشَكُّل وجيب جماعي صاعق، لم يعد يُجدي تفتيش الدكان. لذلك قرر «برهوم» هدمه.



أوراق شعرية

لا نعرف شيئا عن الشام سوى قبر أبي

راجي بطحيش

1

لا نعرف شيئا عن الشام سوى قبر أبي
ورحلات وهمية خبرنا عنها نحو سفح القمر رجوعا..
وهؤلاءِ العرائس اللواتي قدمن إلى هنا قبل مئة عام ولن يعدن يوما..
والباب الذي عندما نفتحه ستتدفق الينابيع تحت أقدامنا لتحاكي بعض تأويلات الجنة..
.
لا نعرف شيئا عن الشام سوى شعر جدتي الأسود
والمائدة التي ستمتد لنا من اطراف الجولان وحتى معلولا.. وهي تزخر بالعرق والتبولة المرصعة باللآلي والحمص المجبول بمواويل سحيقة والصفيحة المطلية بعجائب بساتين الغوطة
والبرق المحشو بتعاليم غرام مسحورة..
.
لا نعرف شيئا عن الشام سوى حسرة أختي الطويلة...

و مخبز «طيبات الشام» القذر في حينا.. وأراجيل الشام، وملحمة يا مال الشام، ومقهى ليالي الشام للرجال

وفروّج أسرار الشام.. وحانوت ذبح ومعط دجاج أبناء الشام.. ومعسل أيام الشام وغسيل سيارات أبواب الشام

.

أخرج مغبرا من بين مجسم الركام في مول «أفراح الشام» ورموشي بيضاء

وقد نسي مشغل الموقع أن يزيل ذراع الطفل الرضيع التي التصقت على وبر معطفي المصنّع طبيعيا

انفض الاسمنت عن حاجبي

وأوقّع لمعجبة.. كتابي الجديد حول حلف الألم والغباء..

2

لا نعرف شيئا عن حلب سوى دندنات أمي..

ورحلاتها الوهمية مع صباح فخري في جولات عروضه عند حواف الصحراء الشائكة

فأمي لا تفقه الآن جملا كاملة الا عندما تصدح في مذياع الشوق... قدود حلبية..

وأمور أخرى تشبه نغمات صوفية.. ربما..

.

لا نعرف شيئا عن حلب سوى جدائل مرقطة لا تنتهي

والكبة نية التي تمتد من هناك.. حتى مفترق هضاب يمكننا سماع صوت الانفجارات فيه

تلك الكبة نية مجبولة بمادة هلامية لا تستخرج سوى من فروج مغنيات القصور المهجورة

وتلك اللحمة النيئة الفستقية التي توسل صاحبها الغزال كي يستعيروه ليكون جزءا من كل هذا الجمال.

وصنوبرا كان في يوم من الأيام شذرات ماس، ملت من تزيين نهود أميرات قبيحات

.

لا نعرف شيئا عن حلب سوى روايات خالد خليفة

وزقاقات لن تطأها أقدامنا يوما الا لنشتري قوارير مزيفة من ترابها للذكرى

ورموش اصطناعية لنجمة الدراما السورية الصاعدة ووصيفتها مع إضافات الشعر المجنونة

لم أعد أرى جيدا من شدة الغبار الذي أحدثه البرميل المتفجر

اخترق الفقاعة البيضاء الملبدة بالدماء، أدخل بين دهاليز الركام

واصطحب صبيا تنقصه رجلا (لا ضير) معي جنوبا نحو ديار السخرية.. لنبتعد ونبتعد...

3

لم نعد نعرف شيئا عن لبنان سوى حلوى تدعى «ليالي بيروت» أو «ليالي لبنان»..لا يهم..

تعدها الفتيات لحمواتهن المتطلبات كنوع من اجتياز اختبارات الإِداء

.

لم نعد نعرف شيئا عن لبنان سوى

بيبي دول أحمر من ريش نعام من ماركة كنزو وهو يتدلى من شرخ في جدار مثقوب

......

المضارب

محمد جميح

السلامُ عليكِ مضاربَ أحبابنا.
السلامُ عليكِ طلولاً معرَّشة في انجذابات أرواحنا للزمان الجميلْ.
السلامُ عليكِ رسوماً سَفَتْها قصائدُنا لا الرياحُ وجدَّدَها شوقُنا لا السيولْ.
السلامُ عليكِ نشيداً يجرِّحُ ذاكرةٍ طالَ عهدٌ لها بالطلولْ.
السلامُ السؤالُ الذي حيَّر الواقفين بأوجاعنا، والسؤالُ الذي لم تجبْهُ الديارُ بنجدٍ وحيَّرَنا في الشمالْ
السؤالُ السؤالْ
أين أهلُ المضارب، أين النسيبُ الذي ردَّدَ العشبُ ترحالَهُ، والمحبونَ هل سلكوا صفحةَ البحر للغربِ، أم يمَّمُوا وحشةً في انسراحِ الذهولْ، والقصيدةُ جرحُ الرمالِ الحزينةِ ماذا أُعيدُ وماذا أقولْ؟
لم نزلْ يا مضاربُ كلَّ مساءِ نشُدُّ الرحالَ إليكْ، نلتقي والطلولَ الشجيةَ نسألها قبساً مهلكاً أو رماداً يكحِّل أرواحنا كلَّما أذبلتها الدموعُ بكاءً علينا وحزناً عليكْ.
هل لنا يا مضاربُ إذْ داهَمَتنا طيورٌ أبابيلُ تأكلُ منا القصائدَ والحُبَّ أن نختبيْ في مواويلَ عتقها العاشقون لديكْ!
يا مضاربُ: شيئاً قليلاً من الحُلْم، قعباً من الحزنِ أو خرقةً من قميصٍ لقيسٍ مشى فيهِ

منجذباً في القفارْ. يا مضاربُ طالَ السَّفارُ وشاخت قصائدُنا وانحنت في فضاءِ التولُّهِ أشجانُنا، والعيونُ التي سافرت في المدى امتلأت بالشجى والغبارْ

يا مضاربُ: هذي دماءُ القصيدةِ من زمنٍ غائرٍ في الحنايا، وهذي البراري التي شهدتْ نبلَ أحزاننا وتشرُّدَنا، هذه أدمعٌ من أريجٍ تفتُّحها انبلجت سدرةُ الحزنِ، هذي العيونُ التي انضجَ الحزنُ أطيافَها، والقلوبُ التي قشَّرَتَها مواجيدُها، والحروفُ التي بعثرتها السوافي وقوفاً على زمنٍ من طلولْ

يا مضاربُ هذي بحورُ الخليلِ حصىً شاحبٌ، والخليلُ على شطِّها يتوسَّدُ تفعيلةً سرَّبت ماءَها في البراري، وهذي القلوبُ التي أشعلتْ ليلها لم يعُدْ في حشاها سوى حُلُمٍ باردٍ أو ترابٍ قليلْ

يا مضاربُ، يا ثروةً من حنينِ القصائدِ العشبِ، يا فكرةً في خيالِ الغيوم البعيدة، يا رحلةً بدأتْ من سنامِ لـ« عوجاءَ » عاجتْ على دِمنتينِ معلَّقتينِ بأرواحنا وانتهت لابتداء الرحيلْ.

أيُّ جرحٍ يجولُ بأحداقنا كلَّما أرقلت ناقةٌ في عراءِ تولُّهنا، أيُّ ماءٍ من الروح ينصبُّ إن أرخت البِيدُ أحزانَها، أيُّ برقٍ–إذا جنَّ وجدٌ– يؤرِّقنا لديار الأحبَّةِ في « مهمهٍ » ليس فيه الدليلْ

يا مضاربُ: ما أبعدَ الدربَ، جمرُ الغضا دون أدناهُ، أبعدُهُ غائرٌ في المدى، والأحبةُ قهوتهم فوق قلبي العليلْ

يا مضاربُ: هذي القلوبُ التي سافرتْ في الصدى، خطفتها طيورٌ تفتَّقَ عنها المدى، أيُّ دربٍ سيُبْلغُنا عشقَنا، والبراريْ سباعٌ خرافيَّةٌ، والدروبُ تؤدِّي إلى نقطةٍ هيَ بدءُ المدى المستقيمُ لختمِ محالْ

يا مضاربُ: إن أقبلَ الليلُ تسري إليكِ الدروبُ، وتسري الحروفُ التي أخذتْ شكلَها، يسقطُ الطيفُ من شجرِالحُلْمِ، يبحرُ في الماءِ عرشُ الخيالْ

والندى في مدى الروح منسكبٌ عند أشياءَ نألفُها، بعضها عند مُنعرجِ القلبِ والبعضُ وهمٌ تُشدُّ إليه الرحالْ

حدِّثينا–إذاً– يا دروبُ عن الساكنين هنالك خلف المدى، عن مضاربهم كيف أمستْ على بعد قُربينِ أو قربِ بُعدين، هاإننا الآن منطرحون على حُلُمٍ جفَّفتهُ البراري وسفَّتهُ ريحُ الشمالْ

يا مضاربُ هذا السلامُ وهذا السؤالْ. السلامُ الذي كان « عمتَ صباحاً » وصار صدىً في الرمالْ. والسؤالُ الذي حيَّر الواقفين وضاعت إجابتُهُ في اغترابِ الرحالْ. السلامُ السؤالْ.

يا مضاربُ هذا قليلٌ من البوح لكن أكثرهُ لا يقالْ

للقصائد هنا نكهة المثلجات

تمام هنيدي

تمارين أولى

ستوكهولم،
حيث يمكنك أن تسأل ماذا أفعل هنا؟!
تمرن نفسك طويلاً على أن تدهشك الوردة، وصوت العصفور، وأنواع البيرة الكثيرة، تمرن نفسك على ألا تثار وأنت ترى شاباً يقبِّل فتاته في محطة القطار، تتدرب أيضاً على استدراج النوستالجيا من أتفه الأشياء، تمرن نفسك ألا يزعجك اللوطيون.
هنا ستوكهولم.. حيث البشر يقولون شكراً بقدر تنفسهم لأن عاطفتهم تخضع للقانون.. تمرن نفسك على الابتسامة لا الضحك، على الحزن لا البكاء، على الحب لا القصائد الغزلية، على البصيرة لا البصر، على الاستماع لا الكلام، على العزف لا النوتة، على القبر الفردي...
الفردي جداً.
في هذه المدينة الباردة، تتمنى أن تشرح للكل.. كيف يزغرد السوريون في مآتمهم.

مقدّمة

يقولُ المهاجرُ
كانَ لي، بيتٌ على شارعٍ صغيرٍ
ونافذةٌ وأغنيةٌ وحُلُمْ.

صارَ لي حلمٌ فقط... ببيتٍ على شارعٍ صغير ونافذةٍ وأغنيةْ.

نافذة تطلّ على مدينتي البعيدة
في العدم
الكثيف بينَنا،
لا أرى الظلال ولا ترينَني،
كلانا لم يحاول النّيلَ من الأساطيرْ
كلانا لم يحاول قتلَهُ... ذلك العدم
المعلّق بيننَا
كالصّوتِ بينَ الفمِ والأذنْ.
كنتُ أعمى،
أتقفّى المكانَ بالصوت.
يومَ غادرتِ،
سقطتُ..
لو تركتِ ليَ العكّازَ قبل أن ترحلي.
لو لم تكسري الشّمعدانْ،
لو تركتِ الشعلةَ أعلى الفتيل
لو أنّكِ لم تأخذي زيتَ القنديل
كنتُ سأجدُ عكّازي على الأقلّ.
العكّاز.. زيتُ قنديلِ الأعمى

عزيزي بول إيلوار....

تعالي نتخيّلُ لو أنّ الأيامَ تحملُ سوطاً في يديها،
أو لساناً تمدّهُ لنا
أو دفتراً للقصاص لتجبرنا على كتابة الوظيفة...

تعالي
الأرضُ فسيحةٌ لكلّ هذه الأحقاد، فسيحةٌ للندم
المذبحةُ تجلسُ قبالتَنا على الشرفة
السّكينُ قوسُ كمنجةٍ في يدِ مبتدئ يتقنُ النشاز!!
المذبحةُ بكاملِ أناقتِها، وأنوثتِها، وإغرائها..
الاشتهاءاتُ والدّمُ وأنينُ اللذة
المذبحةُ احتفالٌ جنسيّ أيضاً!
تعالي يا صبيّةً أخفقَها القلبُ على ساحلِ المتوسّط
فاختارت لي منفىً حقيقياً عندَ ثلج الشمال
وواعدتني على النبيذِ حينَ صارَ الوعدُ مستحيلاً
تعالي أيتها الحريّة.

أمهات.

I

عرفت جثّةَ ابنِها، من التماعةِ عيون العاشقة

II

ماتت الأمّ.. لأنّ أطفالها صاروا رجالاً
مرّ نهرٌ مرتين على جثثهم.. لكنّهُم لم يستحمّوا

III

أمّهاتنا الطيّبات
زوجات آبائنا
اللواتي لم يعرفنَ ثقبَ الأوزونِ إلّا من جواربِنا،
والشمسَ من حرارتنا في الإنفلونزا،
ولم يدركنَ الوقتَ إلّا من انتظارِ عودتنا سالمينْ – حينَ كنّا نجيء سالمين –
لم يعرفنَ أنّ شقيقَنا القاتلَ سيحزّ بالسكينِ شعرَنا الذي لطالما مشّطنهُ وغنّينَ لهْ.
«لم نرتكب حماقةً، لكنّ جارَنا كانَ يطلقُ لحيته»

مرّننا باكراً على هجرِ الحبيبات
وحينَ غبنا
حافظنَ على رسائلنا معلّقةً على الجدرانْ
بكينَ بحرقة في زفافنا،
وزغردنَ حينَ عدنا إليهنّ أوراقاً ثبوتيةً في صناديق الخشب.

أوراق المقال

دقيقة صمت

نسرين طرابلسي

فتحت الستائر، دخل ضوء بهر عتمة غرفتي وعيني.
قالت آمرةً ساخرة: قومي من تحت الردم.
غمرت رأسي باللحاف: اتركيني مابدي.
قالت: بلا ولا حجة، الفيلم بجنن، وكلو عن دمشق..
خف رفضي. سحبتني صديقتي سحباً مثل عنزة حرون إلى العرض.

* * *

الجهة الداعية أعلنت بوضوح وبلا مواربة انحيازها لألم الناس. ولأن عنوان الفيلم يدغدغ مشاعر المغترب، المنكوب، ويذكر بالطعم الأول لحليب الحنين. جاء السوريون من كل الأطياف والمواقف على حد سواء لحضوره، بعضهم يحمل علماً بنجمتين، وآخرون حملوا أعلام النجمات الثلاث.

* * *

كل الوجوه قريبة من القلب. كأنني أعرفهم من زمان. تأخرت صديقتي وهي تتنقل بينهم لتوزع بروشورات الفيلم. وقفت وحيدة، أطلق مغناطيس سمعي ليلتقط اللهجات الحبيبة. شو... وماشي الحال... وكيفكن... ويسلمو دياتك... وأهلين وسهلين..
لهجات صافية، مخزونة في ذاكرتي، جعلتني أشعر بأمان الغريب وسط جموع لا أعرف

منهم أحدا.

* * *

عريفة الحفل أدمعت عيناها وهي تطلب من الجميع الوقوف دقيقة صمت على أرواح شهداء سوريا.. ساد صمت سادر، بدا كأنه ممتزج بصور الدم الحار الذي يلطخ الشاشات، صمت بامتداد عمرٍ كاملٍ، لا يقطعه سوى نكزات صوتية منبعثة من بعض الهواتف المحمولة.

* * *

1980 في طابور المدرسة قالت مدربة الفتوة القاسية، دقيقة صمت، كانت أول دقيقة صامتة أقفها مستغربة عن معنى القيام بذلك. تصاحبها أصواتٌ ما تزال تهمس في ذاكرتي الرخوة، نتكركر ونضحك وننكز بعضنا.

قالت رفيقتي من بين أسنانها: شوفي شعراتها مثل الجنفيصة..

قالت أخرى وهي تشد ذراعيها باستقامة على جانبي جسدها:

الله يخفي حسها بلا ميكروفون وبخشتلي طبلة أذني!!

* * *

1980: قالت مدرسة اللغة العربية، اكتب موضوعا تعبر فيه عن المعاني الوطنية العظيمة، السامية والعميقة، مستشهداً بما تحفظه من الخطاب الخالد للقائد في حفلة تخريج المظليين.

حفظناه صما، يقول بصوته المشروخ:

«يجب أن تراقبوا بدقة كل نشاط رجعي مشبوه، يجب أن تراقبوا بحذر ويقظة كل نشاط عميل مشبوه، ويجب أن تتابعوا كل مظاهر التآمر الرجعي للقضاء عليه ولتحطيمه في الوقت المناسب، وفي اللحظة المناسبة، ويجب أن تبحثوا عن العملاء في كل مكان، في كل زاوية، وأن تجتثوهم حيثما وجدوا وأن لا ترحموهم، قل شأنهم أو كبر».

ومن يومها اختفت الثقة بين جيل كامل. صار الكل يمشي متلفتاً، خائفاً الحيط الحيط ويارب السترة وانتشرت مقولات مثل: الإيد اللي ما بتقدر عليها بوسها وادع عليها بالكسر، واللي بيتجوز أمي بقلو ياعمي، حط راسك بين الروس وقول يا قطاع الروس، لأن العين ما بتقاوم مخرز.. وبدأ مشوار طويل من الاستخبار، فخاف الأخ من أخيه، والصديق من الرفيق، ومن آذان الحيطان وامتلأ كل فمٍ بالماء. انحنت الظهور ونامت أرواح الناس في سبات طويـــــل.

دقيقة الصمت امتدت أربعين عاماً.

* * *

1981 في الجامعة قبل بدء الحفل السنوي وقفنا دقيقة صمت:

مال رفيقٌ هامساً: حمير ركبوا مظلات وهبطوا فوق كلية الطب..!!

كيف تحصل على علامات تؤهلك لتصبح طبيباً إن هبطت بمظلة وسلخت جلد أفعى والتهمتها نيئة؟!

خفت منه.. لا يمكن الوثوق بأحد. لا نعرف من يكتب التقارير. كيف يرمى لك الطعم لتعض على الشص المعقوف. وتطبقَ عليك أسنانُ الفخ.

تشاغلت عنه بصمت بعدّ ثواني الدقيقة الثقيلة ريثما ينتهي هذا الهدوء القاتل.

* * *

1994 قال بحزن: مررت أمام المدرسة وتفاجأت أنهم غيروا اسمها!!

قال بغضب: أجيال مرت على هذه المدرسة، خرّجت العديد من المتفوقين. أصبحوا من أهم النخب المثقفة. مات منهم كثر ولم يسمع بهم أحد.. وبقي اسم المدرسة «معهدُ الحرية».

قال بهياج: طلعت عيناي في تحصيل العلم والشهادات، وسجلت باسمي براءتي اختراع. ألفت عشرة كتب علمية. ولم أحظ حتى بمقابلة تلفزيونية.

ثم اعتقلت بتهمة حث الطلاب على قراءة كتب خارج المنهاج. وخرجت مكسوراً ومهزوزاً ومريضاً.

قال بحنق: لا أفهم كيف يصبح الشهيد هو من مات بحادث سير على طريق المطار، والقتيل هو كل من قال غير ذلك؟!

قال: سنغادر هذه المزرعة التي تسمى بلاداً.

* * *

2000

– منشان موعدنا اليوم لا تجوا

– ليش

– مثل ماعم قلك

– فهميني شو صار

– مات الكبير

– أي كبير؟؟

– أكبر واحد

– مافهمت عليكي

– إي افتحي التلفزيون طالع مروان شيخو بتعرفي.

وبخمس دقائق من تصفيق مجلس الشعب. تم تغيير الدستور. نُصّب ابن الكبير رئيساً، باستفتاء شعبي شكلي، ماتت أحلام الناس، ومددت عقوبة الصمت لعشر سنوات أُخَر.

* * *

2011 بن علي هرب.. معش تخافوا من حد. الشعب التونسي حر. الشعب التونسي العظيم..

كان الرجل يصرخ في الليل هائماً في شوارع تونس الخالية. وسادت دقيقة صمت قبل

أن نقفز من ذهولنا ونهنئ بعضنا، كأن الفرحة فرحتنا. ثلاثةٌ وعشرون يوماً فقط. بثلاثة وعشرين يوماً يمكن أن يسقط رئيس عربي. وتقتلع جذور كرسيه الضاربة في أقبية السجونً والمتطاولة حتى على هلالات المساجد!!

بدأت الأحلام الحلوة تلحّ عليّ، وتجثم على صدري مثل الكوابيس تماماً. ماذا لو؟! كان الخوف غصناً بشعبتين يثبتني من رأسي مثل ثعبان صغير، فلا أقوى على الحركة. هل يمكن أن..؟؟ أتلوى ولا أنام.

***

2011 البيان رقم واحد. ويرتجف القلب. أسمعها بأذني وأشاهد بأم عيني تلك اللحظة التاريخية. كيف تمكن شعب خلال ثمانية عشر يوماً من إسقاط حاكم بعد ثلاثين عاماً من القهر المصري. كنت قد قرأت منذ شهرين كتاب «مصر مش أمي.. دي مرات أبويا»، ليس لدينا في سوريا كتاب مماثل. لا نجرؤ حتى على المزاح في مصائب حياتنا اليومية. ليس لدينا رواية واحدة في الأسواق عما عانيناه طيلة حكم الأبد. استهديت إلى رواية القوقعة، ياه كيف كنا نحيا برفقة الصمت، ولم نسمع هذا الصراخ المرعب. سوريا ليست مصر وليست تونس وليست ليبيا. لكنه الأمل..

***

الجيش والشعب إيد واحدة. هتف الناس واستجاب العسكر. ليتني مصرية.. لا لا أنا سورية. جيشنا معتر. أراهم في الطريق كالحي الثياب معفري الوجوه. لا أحد يوافق على الخدمة العسكرية. نصف شباب البلد تغربوا ليدفعوا البدل ويتهربوا منها. ومن خدموها وُشموا في الظهر بتلك الانكسارات التي لا تنسى.

لا لخدمة الوطن، ولا من أجل الشرف العسكري. الهدف، كسر أية فكرة قبل تخلقها بداخل الإنسان، أنّ له الحق بأن يقول: لا. نفذ ثم اعترض.. ثم ازحف عارياً. وتتسع دائرة القطيع.

ولك يا... بدك تنسى المدنية، اعتز بنفسك يا حيوان. ظل أخي يتندر بالكثير من هذه الجمل كذكرى تهكمية سوداء من صفوف الجيش (أبو شحاطة).

***

2011 فتاة بيضاء محجبة بنظارة شمسية كبيرة، عند مقهى النوفرة بجوار الجامع الأموي، تهتف الشعب يريد إسقاط النظام يهجم عليها رجلان.. تصرخ.. وينقطع التصوير.. بدأت الثورة.. وانشعر زجاج الصمت، صدى الصراخ المكظوم في أقبية وزارة «الحب»، هكذا أسماها جورج أورويل، كيف لم أقرأ روايته «1984»، أكان يسجل ما يحدث في سوريا حين كتبها عام 48.

دخل السوريون جميعا الغرفة 101. هناك حيث كل مواطن يعاقب في وزارة الحب، بأن يعيش مع أشنع مخاوفه.

* * *

2011 حمزة الخطيب، أيقونة في معبد الذاكرة السورية، طفل في الثالثة عشرة من عمره خُردق جسده بمثقب الحائط، وقطع عضوه الذكري، لأنه تبول على صورة القائد، نزعت حنجرة شاعر غنى لرحيل الأخ الأكبر، كسرت أصابع فنان لأنها رسمت حقيقة الأخ الأكبر، فيزداد نزول الناس إلى الشارع، يحمل الشاب الوسيم غياث مطر في داريا الورود وزجاجات المياه ليوزعها على الجند والأمن، فيخطف ويعود إلى أهله مبقور البطن. إنها ليست ثورة؟!.. حسن جدا. .إنها ملحمة، فيها يخرج الناس للرقص والغناء، فيقتلون، فيعاودون الخروج لدفن قتلاهم رقصا وغناء.. فيقتلون.

سكابا يا دموع العين سكابا.. على شهدا سوريا وشبابا.. إنها رقصة الموج الهادر، معجزة كل القرون، شعبٌ يموت راقصا.

كان الخوف مازال مشروخاً في الشام. يخيم صامتا في حلب.

* * *

2012 عامُ المجازر. خاض الجيش السوري المعارك المؤجلة منذ أربعين عاماً، مع فقراء سوريا. ورويدا بدأت جغرافيا البلد التي لم نكن نحفظ منها إلا أسماء المصايف، تندرز بالقلب وتوشم في الذاكرة، خريطة سوريا مرسومة بالدم. مدنٌ وأحياء تجبر التاريخ أن يلوي رقبته، ويتوقف عن الصمت. تنهض كرم الزيتون، الخالدية، بابا عمرو، باب سباع، الرستن، تفتناز، الحولة، زملكا، التريمسة، حي القدم، كفر سوسة، الميدان، داريا، الأكرمية، الذيابية، الجورة، حلفايا، دير بعلبة.

الشاشة ملطخة..

* * *

2012 فاز الإخوان المسلمون بالوصول إلى سدة الحكم في تونس ومصر بانتخابات حرة ونزيهة. فشل المثقفون والمتنورون والعلمانيون والمعتدلون والشعبُ الذي تنادى للثورة وقام بها وسقط منه الشهداء في ميدان التحرير، في تشكيل كتلة مضادة. الورد الذي تفتح في جناين مصر.. بدأ بالذبول سريعاً.

لكن الصمت خرج للأبد، عادت الجموع التي عرفت مكان السر، إلى ميدان التحرير.

* * *

2012: مفتي المملكة يحرّم الوقوف دقيقة صمت على أرواح الشهداء، لأنها ليست من الزمن الإسلامي، بل هي بدعة من توقيت وساعات الغرب الكافر وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

الجنة امتلأت بشهداء سوريا، طفلة مقطوعة الرأس، رضّع يردمون تحت الركام، شباب يقصفون مثل السنابل قبل أوان الحصاد.

:حضرة المفتي.. هلا خرست قليلاً تقول لافتات كفرنبل.

* * *

2013 حزب الله يريد أن يدافع عن مقام السيدة زينب.

مقامنا وفي عقر شامنا؟؟ الذي بناه أهلنا؟؟ صلوا على سجاده وتمسحوا بقضبانه؟؟

حزب الله، في طور التفكك، الثورة تقلب الإنسان رأسا على عقب، تغيره بجوهره، تكشف له حقائق دامغة كان يزوّرها، وعقائد متعفنة كان يستطيبها، مثل عفن الشنكليش. بلد الشنكليش. كل شيء شنكليش. قالها رفيق طفولتي، وأغلق الباب على نفسه.. لينتهي في مذبحة الاكتئاب.

صوت الرجل الذي فقد ستةً من أبنائه في القصير لا يصل إلى الضاحية الجنوبية: «مبارح رجالك وحرمك ونسوانك كانت نايمة عنا بالبيوت يا حسن. نفتح أحلى بيت، وأحلى فرشة نعطيهم. نعشيهم ونترك الأولاد بدون عشا».

* * *

2013 قالت صديقتي: خلصت دقيقة الصمت حاج تبكي فرجيتي علينا العالم.

قلت لها: وخلص الفيلم.

خرجت من الصالة. وبدأ العرض.

لا أحد يستطيع تجاهل الطين

فادي عزام

النظام السوري ليس بجسم غريب في جسد الكيان السوري.

الحقيقة هي أنه خلاصة ما جمع ولفق وأحاط بهذا الكيان الغريب الشكل، المبهم الحقيقة الذي يسمى سوريا.

حكم الموت في العقود الأربعة الماضية بسوريا هو ناتج فعل ونكوص فعل لكل من يسمّون بالسوريين، هو حقيقةٌ لم ينتجها الفراغ بل توافُر الإرادات الجماعية بسبب الرغبة الجامحة بأن يكونوا جزءاً من النظام أو الرهبة والخوف منه.

النظام السوري هو أحد أطوار الذات السورية الجماعية. فحين يشتم أو يشيطن جزءٌ كبير من السوريون اليوم نظامهم ويقفون بموقف المضاد والمتنصل منه، يحاولون بكل بساطة استرداد أنفسهم ونقدها وتشريحها. لا نقده وتشريحه هو فقط. عدم وعي هذه الحقيقة يخلق تشابهات ومشتبهات للنظام، ولا يقوضه إلا رمزياً.

قبل الثورة كان هناك قسمان: العائلة الحاكمة، وما تبقى من الملايين التي تنوف عن العشرين مليونا. والآن بعد مرور كل هذه الأشهر المفزعة بقيت المعادلة ذاتها، بأسماء مختلفة وبصور مختصرة بكنتونات وفضاءات ضيقة.

قبل الثورة، وبعد كل المحطمات التي هشمت الذات السورية، حوّلتها عبر سلسلة من المرايا المقعرة والمحدبة إلى هوية شوهاء.

استطاعت الثورة أن تمسح التضليل والغبار عن الذات. التحديق بالصورة الحقيقية أظهر لنا نوعين من الشخصية السورية: نرسيس وسيزيف.

* * *

نرسيس السوري، يحدق بصورته ليس من أجل التماهي مع جماله فقط، بل ومع بشاعته أيضا. وسيزيف السوري، لا يعرف إن كان يجر صخرته إلى أعلى أم يقف في الأعلى يركل صخور الآخرين ويعيدهم إلى الوادي.

* * *

كيف يموت كل هؤلاء بهذه البساطة؟

لم يعرف عن موت عادي وعابر عبر التاريخ كما هو الحال في سوريا. القاتل والمقتول، بشرٌ بمواصفات غير عادية، لذلك هو الموت الأقل استجلابا للتعاطف في التاريخ.

* * *

الموت السوري غير مقروء كموت بل كحياة عادية يحدث فيها موت صاخب. والمدافعون عن الضحايا، من هول الفجيعة لا يتقنون الكلام بلسان الضحية بل بلغة إحصائها. علم إحصاء القتلى هامشي في سوق التجارة الدولية.

* * *

الاستثمار في إيقاف الموت السوري لا يعادل الغنى الفاحش في صناعته، والاستثمار اللاحق في إعادة الإعمار.

شهوة جني الأرباح وحدها قد توقفه، فينزل مؤشر الدم.

* * *

منذ متى كانت سوريا مستقلة حتى يمكن القول إنها أصبحت في يد اللاعبين الإقليميين؟

لكن لأول مرة يكون لقاطني سوريا رأي في الصراع. سوريا عبر التاريخ كانت قيادة وسلطة تحدد لسكان سوريا ما يناسبهم من دون الرجوع إليهم.

لأول مرة في التاريخ الحديث للكيان السوري وعمره لا يتجاوز السبعين عاما؛ صوت من الأرض. صوتٌ يشبه طين الأرض، ولوثاته وحرارته، وحقيقته. شعب لم يعد يريد المساكنة القسرية مع الحاكم. فقرر أن يخلعه. صحيح لم يكن يقدر حجم الضريبة، لكنه دفعها.. وما يزال.

نعم ستتم تسوية دولية، ما يؤخرها فقط أنه على عكس كل التسويات الدولية التي تحدث في التاريخ، لا أحد يستطيع تجاهل الطين. تجاهل من صار له صوت يعلو به. صوت ملغوم بالقهر ومدغوم بالإيمان المعطوب، مغلول بكنايات الألم، لا يعبأ بقواعد اللعبة. إنه صوت الصمت الذي انفجر.

سلام عليك حمص

فراس النجار

سلام عليك! سلام عليك وأنت جثة تختلج، لا حياة تُقيمها، ولا موت يُريحها..

سلام عليك! يوم فقدت المعاني كل مبانيها، وأضحت الموجودات بغتة خواء في خواء. فلمن أم الأنواء ستنتصبين ذات عافية قد تعود يوماً..؟ ولمن ستعودين؟

أم الأهوال والأنواء، التي لا يفوقها إلا أحزانك وآلامك المريرات، كنتِ قبل وثبتك موضوعاً لأبناء الورق فيك. هذا يراك حلقة صوفية يحضرها ليسبغ عليها إبداعه.. وذاك لوحة إبداعية يشرب عليها كأس عظمته التي لولاها لما كان الإبداع.. واحد نقب تاريخك وقدمه كمن يخلقه.. آخر حلل كل نسيج فيك وكأنك عينة في مخبر يعالجها عبقري لا نظير له.. في النهاية وفي كل الأحوال كنتِ موضوعاً لكلمات.. كلمات لا تنتهي..

وما الضير..؟ ألم يعلمونا أن في البدء كانت الكلمة؟ ألم تنته أبرز تيارات الفكر البشري إلى أن الوجود في الوعي سابق على الوجود في الواقع؟ وأن كل وعي وفكر وشعور لا يمكن تعرفه من غير مظهره الحسي الوحيد، من غير اللغة، من غير الكلمة..؟

كثرت كلماتهم. سارت نصوصهم في كل تضاريسك. الباب المسدود، السيباط، الأسواق الفريدة الباقية من عصر توهموا موته، فاحتفظوا له بصورة شعرية، حتى إذا انفجر حضوره في وجهك تلاشى حضورهم واختفوا في الغياب..

لمن صهلت إذاً يا سيدة الأنواء..؟ لم ينزل وراقوك يوماً إلى أحيائك وأرباضك إلا كما

ينزل السياح. كتبوا عن وشائج الروح ما بين البشر والحجر بعين الشعر، والشعر أجوده أكذبه، ونحن أمة قتلها الشعراء..

كتبوا عن الحصار ومحاصرته، أوراقاً تكاثرت إلى أسفار، ولما حُوصرتِ ولى جميعهم الأدبار.. كتبوا عن الحصان الذي تُرك وحيداً. وحين وثبتِ فرساً مؤصلة تصهل فيرتج عرش الطغاة تركوك، وما كتبوا، إلى البعيد الآمن حيث لن ينسوك! وكلماتهم الجديدة كما القديمة ستتوالى طوفاناً لا ينتهي.. فأنت الآن موضوعاً جديداً لألم مازوخي، لذات متورمة، لأنا تضخمت حتى صارت الوجود كله وما عداها عدم في عدم.. أنت الآن أندلس جديدة.. أدرنة حديثة.. بغداد أخرى.. أنت نكبة.. مأساة.. فجيعة تعيش على لهيبها نفوس قوامها أدمنت الوجع.

لا تقلقي! لا تخشي عليهم من ألمهم.. هم في البعيد الآمن يتألمون. لكن يأكلون ويشربون، يتناكحون ويتناسلون.. يطلقون ويتزوجون، يدرسون ويتخرجون.. ويعملون ويمارسون الثورة بحسب الظروف. والويل لمن يتفوه بأدنى نقد لهم.. فهم يعملون في البعيد الآمن.. ويزاولون الثورة بكاء وعويلاً ونواحاً وتنظيراً وتحليلاً وإغاثة وسياسية....

أما تقرئين كلماتهم الساخطة على رمال مصر التي لم تخلص للقدم الإخوانية..؟! ألم تقرئي حملات بعضهم على بعض.. ضد الإسلامية.. ضد العلمانية. ضد المدنية.. ضد السلطانية... إنهم يعملون ويكتبون وكلماتهم تسيل طوفان، وإن كان صهيلك القاتل في واد وطوفانهم في واد بعيد..

لا فائدة من صراخك (إنني لم أنتصب وأهدر وأُقتل وأسقط من أجل هذا..) لا فائدة!

لا تقنطي من عودتهم. هم يتحرقون شوقاً إلى ربوعك.. هم صادقون في شوقهم لك. لكن عليك فقط أن تقومي من الرمادي، أن تنفضي عنك أوساخ عامين من الموت وتتزيني بأبهى الحلل التي تليق باستقبالهم.. ثم عليك أن تهيئي لهم المنابر والسهرات والنساء تحت كل المسميات.. فهم فرسان الكلمات.. طيور الأجواء العالية..

يا عالية أسقطها الجزار في قعر جهنم.. لك في مقابلتك بـ ستالينغراد التفوق.. التفوق بغزارة دمك المهدور وبحطامك وخرائبك وصبرك. ولها التفوق في قوة رحمها وتكتل وراقيها من أجلها.. فلا تحتجي..

لا تحتجي عليهم أن لم يتجمعوا ولو في البعيد الآمن من أجلك.. فبرغم كل المقدرات المتاحة من وسائل اتصالات يستخدمونها على مدار الساعة هم لا يستطيعون.. لا تحتجي أن بينهم من أكلت الزنازين أجمل سني أعمارهم وأنهم يستطيعون تعلم الدرب منهم.. لا تحتجي فهم لا يستطيعون.. لم تعتد ذات كل منهم التجمع والاتحاد.. فالخلود عندهم للفرد لا للنوع.. لا تحتجي وإنما أقرّي أنك أنت من أساء التربية، من أساء التعليم..

سلام عليك! سلام عليك يا أماً جحدها بنوها وهم في جحودهم براً يتوهمون.. ألا شدي عليك الجرح ولا تنتصبي! فلا دجى يلوح في الأفق ولا نفاد للتعب.. هاوية العدم

بالقرب تفتح لك أشداقها ومن خلفك ركام لا ينتهي من كلمات ظهر أنها لم تكن يوماً إلا بولاً، منياً، بصاقاً، قيئاً، دمَ عادةٍ شهرية..

شدي عليك الجرح، وأفسحي في جنباتك نوماً أبدياً لأشلاء وجثث لرجال وصبية ونساء وعجائز لم يعرفوك يوماً بالكلمات.. بوجيب القلب ونبض الوريد كان شعورهم بك.. وللمعرفة من باب الشعور أحياناً نبل لا يزهر إلا نادراً في أكمة معرفة العقل. شعورهم الحي كان وراء بقاؤهم في جحيمك.. ولم يترددوا حين التضحيات.. أفسحي لهم فالطرق إلى المقابر قد قطعها الحصار، والهول القادم أعظم وأشد، ولكل حي لابد في النهاية من راحة أخيرة. راحة أخيرة في زاوية يسترها ترابك وإلا في التفسخ في عراء شوارعك وساحاتك المحاصرة بكل صنوف الهلاك..

سلام عليك أنبل المدائن.. ولا تُحزنك مخازي الأيام..

سلام عليك حمصَ.. سلام عليك.. ألا شدي عليك الجرح ولا تنتصبي...!

أوراق النقد

«إبرة الرعب»:
موسم القصاص السوري

رفقة شقور

حين كتب الروائي والناقد السوري هيثم حسين روايته «إبرة الرعب»، التي أنهاها قبل انطلاق الثورة السورية، كان يضع ملامح واضحة لحال المجتمع السوري الذي جعل الأمور تؤول لما آلت إليه، حالة من الفساد المستشري يرافقه جفاء أخلاقي دبّ في مؤسّسات المجتمع من نواتها إلى أكبر أجزائها. كل هذا يصدِّره في تجربته الأدبية التي وجدتُ بها إجابات واضحة لكلّ حالات العنف الخارجة عن المألوف التي رافقت مشهد الثورة السورية، وكأنّ كلّ سوري عنيف هو رضوان؛ بطل روايته، يريد أن يقتصّ لتاريخ عائلته وتاريخ نبذه في زوايا المجتمع الذي لا يرحم بكلّ بناه السياسية والفكرية والدينية والطائفية والأخلاقية.

حين حمل رضوان إبرة الرعب التي شفى فيها غليله انتقاماً لوالده موسو اللبنانيّ وأخيه كاوا وأمّه، كان حال كلّ سوري حمل سلاحاً من كلا الطرفين؛ المعارض والموالي، ليقتصّ من آخر. إنّه موسم القصاص إذن للخوف والعزلة والنبذ المجتمعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ، من السحق والفقر.

كما كانت السلطة هي بداية كلّ رضوان نافذ سياسيّ ليقتصّ من مجتمعه بإبرة رعب قراراته السياسيّة التي من شأنها أن تضرب المشهد السياسيّ السوريّ في عمقه من نواحي

الفساد. كذلك السلطة الاقتصادية سمحت لرضوان النافذ في سلطته الاقتصادية ليقتصّ من مجتمعه في إبرة رعبه الاقتصادية التي يجري في محلولها سرّ فساد شرايين الاقتصاد السوريّ. كذلك هنالك رضوان رجل الدين الذي استخدم عمامته أو قمبازه وتعاليمه الدينية، أو فتواه وسلطته الزمنية، أو تلك ذات الحدّين كما جرت العادة في القرون الوسطى وبركاته، كإبرة رعب في الاقتصاص من المجتمع الظالم.

رضوان هو ليس ذلك الممرّض فقط. يوجد رضوان بين ثنايا المجتمع السوريّ، لكن حاملاً لإبرة رعب مختلفة، حسب ما يقتضيه المكان والمنصب اللذان يشغلانهما. هذا الرضوان هو عنوان لكلّ سوري اغتصب ونهب وخرج عن العرف والعادات والتقاليد والدين، رضوان هو كلّ سوري استخدم المكان الذي وجد فيه عبر زمام المصادفة، لينتقم من كل من حوله قصاصاً لوالده الذي صمت ما يقارب الأربعين عاماً على واقع سياسيّ واجتماعيّ متعفّن، وعلى تجربة إقصاء مخيفة، أو تجربة عشقية فاشلة بحكم الفاقة. رضوان هو كلّ من مثّل وبشّع في جثث النساء بعد اغتصابهن في أي مكان كان داخل أو خارج القطر السوري، حين دار في خلده نفس المونولج الذي عبر رأس رضوان قبل قتله جولا: «سيكون قتلها راحة لها وإنصافاً ايضا فلماذا كل هذا الشقاء الذي تحياه ساعطيها فرصة بقتلي لها كي تتحرر من الواقع المنكوب بها وبعد رحيلها».

كلّ سورية تشرّدت وتعذبت وطردت من بلدها هي جولا مغلوبة على أمرها. كلّ من وقعت بأيادي مشوّهين وأمساخ أمثال رضوان هي جولا، نساء سوريات كثيرات عاقلات تعرّضن لأفظع وأبشع ممّا تعرّضت له جولا في أرض سورية وأماكن اللجوء.

كلّ خازن لثلاجات الموتى هو الأعور الدجّال؛ ذلك الذي أوقفه الروائيّ هيثم حسين بباب ثلاجة الموتى بإعطائه فرصة أخرى للتمثيل الجنسيّ بما تبقى من أجساد المقهورين واللقطاء، ومن ليس لهم جذور تستقصي عنهم من خلال الاستفادة من أعضائهم في زراعتها لأولئك الأثرياء، كي تتحقّق معادلة المخدّر محمود والدكتور نايف بأنهم يضعون العضو السليم في العقل السليم ويمنحون الفرصة لهذا العضو المأخوذ من جسد مقهور وفقير ومسحوق ليحيا حياة ترف في جسد آخر أكثر ثراء.

الثورة على الجهل القديم في القرى النائية شرارة الحراك السوري وكازه الذي لم ينضب، لولا ذلك الجهل الذي غلّف عقول وقلوب أهل تلك القرية النائية، لما سمحت الفرصة لرضوان من أن يقتصّ لتاريخ والده المبتور الأصابع الصامت أبدا منذ عودته إلى تلك القرية من الحرب الأهلية اللبنانية، لولا الجهل لما أصبح رضوان تلك الشخصية الأيقونة في إشباع الكبت الجنسيّ لدى نساء الضيعة تلك تحت ذريعة العلاج والتداوي.

الجهل هو الذي ساق أهل تلك القرية لأن يمروا باختبار حساسيتهم لإبر رعب رضوان التي لم تهدأ عن الثأر منهم، وهم في قمّة الانتشاء والضياع من حيث يدرون ولا يدرون. كم رشلمي وكم بردكي وكريزو عاشوا بين السوريين في قراهم ومدنهم وشاة للسلطة والمجتمع،

وكم تفرز الثورة الآن من شخصيات شبيهة برضوان تحاول القصاص، وتصفية الحسابات مع روايات الرشملي والبردكي وكريزو، كم سكين وكم حجر وكم سلاح تحوّل بيد حامليه لإبرة الرعب ذاتها تلك التي صفّى بها رضوان حساب عائلته من أهل قريته الواشين المتحشرين في شؤون العباد الجاهلين. كم سوري عاش حالة الاستقطاب المذهبي تلك التي عاشها رضوان حين انتقل إلى المدينة، وكم من الرجال أمثال نضال المتحوّل جنسياً يملكون ذكورة ناقصة بحكم القمع العائليّ والكبت المجتمعيّ، الذي عايشه نضال الذي دأب على تحويل جنسه إلى أنثى كاملة بدلاً من ذكورته الناقصة؛ التي كان يحاول أن يخفي ملامحها لصالح أن يحيا بجسد أنثويّ كامل.

أسئلة كثيرة أجاب عنها هيثم حسين من خلال روايته «إبرة الرعب»، بتواطؤ واضح مع التفاصيل التي لم يوفّرها ليعكس غرابة المشهد المجتمعيّ المريض والمتناقض بأكلمه. كم شخصية سورية ناشطة في حقوق الإنسان وغيرها في الموالاة والمعارضة كشفت وطأة الأزمة عن مدى تذبذبها في اتّخاذ المواقف الكاملة، وكم من سوري كان يتظاهر بقيادة دفة التغيير لكّنه كان تغييراً إلى الهاوية كذلك الذي ابتدعته نضال وساندها به رضوان الخارج من أنياب القضاء بالموت بكفالة التكتّم ونسيان أسماء من شاركوه الفساد.

انتقال رضوان من مشهد ذلك القرويّ المنكوب بوضع أخيه كاوا الذي حار فيه الأطباء والمشايخ ووالده الصامت على أمر ما مرّ به خلال إقامته ببيروت في أثناء الحرب الأهلية، إلى رضوان العاشق المنكوب بإبعاده عن ابنة خالته وعشيقته كي تتزوّج من آخر أكثر ثراءً ونفوذاً، وتحوّله إلى ذلك الطالب الفاشل الذي يقضي خدمته العسكرية في إحدى المستوصفات العسكرية حيث كان الفساد العسكري على أوجه، واختلاس الأدوية والمقدّرات فنّ حار به رضوان، إلى كونه موزّع تلك الأدوية المسروقة إلى الصيدليات، ومن ثم إلى ذلك الشاب الشاذّ جنسيّاً مع المتحوّل جنسياً نضال، إلى ذلك الشاب القادر على إعطاء الإبر في المستوصف لمن يقع في قبضته الإسعافية بعد أن يفعل به ما يشاء تحت ذريعة العلاج، إلى ذلك الرضوان الذي استغل جولا الفتاة غريبة الأطوار التي كانت تحيا كالقطة بقرب المستوصف، إلى ذلك المغتصب القاتل لجولا بدم بارد، الى ذلك العائد من خدمته العسكرية كممرّض يحمل في يده إبرة الرعب المخلصة له من ثقل الثأر الذي كان يقضّ مضجعه من أهل قريته، ليبدأ ينتقم منهم واحداً واحداً من خلال الوقوف على عوراتهم الجنسيّة، هم الذين لم يتوانوا عن كشف عوراته العائلية يوماً والزجّ بوالده موسو اللبناني في قفص الاتّهام والتقوّل عليه بأنّه مجرم خطير لا يعلم أحد مدى خطورته.

كلّ هذه التحولات على شخصيته المعقّدة هي سعي لا متناهٍ للعثور على ذاته في زوايا العالم المتحوّل. كانت إبرة الرعب تلك جواز عبوره إلى عوالم الانتقام والتشفّي، يشبه كثيراً تلك النساء اللاتي يقعن فريسة الغيرة والكيد، فيتحالفن مع الشيطان من أجل إشفاء غليل جهلهنّ المطبق.

رضوان وإبرة الرعب خاصته هو كلّ ملّا أيضاً يحمل التعاليم الدينية ليقتصّ بها لكبته من مجتمعه، ويسوقها عليهم من أجل شرعنة سلطته في نهب مقدّراتهم أو سوقهم نحو النصيحة البالية. رضوان هو كلّ قروي مشعوذ أو مشعوذة عاد بعد رحلة سفر طويلة وقد تعلم تعاليم السحر من منابعه ليقتصّ لعائلته كيفما يشاء، وبلا رحمة من العباد الجاهلين الذي يقعون فريسة ألسنتهم التي لا شيءِ يفلح في إيصالهم إلى قمّة النشوة والشعور بالقيمة المجتمعية غيرها. كما صرح بذلك عبر الرواية الواشي ريزان الملقّب بكريزو ناقل الأحاديث حول موسو اللبناني والد رضوان.

الكبت بكلّ أشكاله والذعر والخوف والجهل بالدين والاقتصاد والسياسة هو المسؤول عن انتشار شخصيات كثيرة كرضوان في المجتمع السوريّ. لكلّ من كان يتساءل عن جذوة العنف والتمثيل والساديّة التي بدت مدرسة بأكملها في ممارسات بعض أطراف الثورة السورية الجواب لدى هيثم حسين، فكم من رضوان تمّ منحه فرصة بأن يحيا حياة عادية بين أتون المجتمع، حين سمح له الضابط في فرع الأمن بأن يخلي سبيله ليلاً شرط أن ينسى كلّ ما كتبه على أوراق اعترافه أو صرح به عن خيانات الضباط في الخدمة العسكرية، والرشاوى التي كانوا يتقاضونها، والكسب غير المشروع من وراء بيع الأدوية، كذلك الممارسات غير السوية مع المجنّدين في الخدمة العسكرية، وإجبارهم على ممارسة كافّة أشكال الرذائل بهم.

رضوان هو كلّ من سمح له فرع أمنيّ سوريّ بأن يحيا بحرّيّة بعد أن قام بالاعتراف بالممارسات التي وقعت أمام عينه من تجارة بالأعضاء البشرية، وقتل أرواح مسحوقة من أجل أن تحيا بكامل الصحّة أجساد استغلالية فارهة.

كثيرة هي الظروف التي ساعدت رضوان الشخصية المحورية في الرواية على أن يتحوّل من تلك الشخصية إلى تلك، كلّ طرق المجتمع السرّيّة والعلنيّة معبّدة لمثله، كي يعيث فساداً ويعطى الفرصة لارتكاب الجرائم بشتّى أنواعها مفلسفاً الحالة الجرائميّة التي يحياها مع كلّ شخصية وكلّ مجال أعطاه تلك الفرصة على سبيل المصادفة.

كانت رواية إبرة الرعب لتنشر حالة من الاستغراب في أوساط النقّاد لو تمّ نشرها قبل الأحداث الأخيرة في سوريا بحكم أنها تبالغ في إطلاق الأحكام على المجتمع وتنعته بالظلامية والتخلّف والانسياق الأعمى وراء الإشاعة الفاضحة، وكونها أيضاً مقصلة لكلّ صمت دام فترات طويلة على تفاصيل تقع تحت عين الشمس، وتحت جنح الظلام من الفساد والخروج عن الطبيعة، إلا أنّها من حيث المضمون تساعد في عمل مسح إنثروبولوجيّ للشخصيات القرويّة المقموعة من زاوية تجربته الأدبية التي ضمنها في تفاصيل الرواية تعيننا على تفسير مشاهد العنف المفرط بكلّ أشكاله ضمن الأحداث الأخيرة.

إعلام ما بعد النازية :
فلسفة الكذب !

كريم عبد

– 1 –

الذين يعرفون الحقيقة كثيرون لكنّ الذين يملكون شجاعة قولها قليلون، أما المستفيدون من إخفاء الحقيقة، أولئك الذين يتاجرون بحقوق الناس ومصائرهم، فهم الأكثر سوءاً على الإطلاق .

– 2 –

ابتكار الأكاذيب وترويجها بقصد تزييف وعي الجمهور، قديمة قدم الصراعات السياسية في تاريخ الانسانية، لكن ومنذ نهاية الحرب العالمية الثانية اقترنت هذه الظاهرة باسم غوبلز وزير الإعلام النازي الشهير بصفته المرجع الأعلى لصناعة الأكاذيب . وعباراته الأكثر تداولاً : (كلما كانت الكذبة كبيرة كلما صدّقها الآخرون) أو (أكذب أكذب حتى يصدّقك الآخرون) تحولت إلى مبادىء اعتمد عليها معمل انتاج الأكاذيب الهتلري آنذاك ومَن آمن

باساليب الدعاية النازية لاحقاً.

فلسفة الكذب إذاً ليست صناعة هتلرية بل هي ظاهرة تاريخية وُجدت بحكم قسوة الصراعات والحروب الإنسانية واستمرت في ظل غياب العدالة في السياسات الدولية. إن مقولة (الحرب خدعة)! تبدو مقبولة لدى كثيرين، لكنها لا تدل على الفطنة والذكاء بقدر ما تدل على ترسخ الكذب والغدر في الثقافة الإنسانية منذ القدم. إن استمرار مقولة (الحرب خدعة) لحد الآن يدل بوضوح إن ثقافة المجتمعات الحديثة ما زالت تخضع لأسوء مفاهيم ثقافة الماضي، وإن الحداثة كظاهرة وكمفهوم في الغرب الديمقراطي، ليس نقياً بما فيه الكفاية، بل هي حداثة تقنية وإدارية أكثر من كونها مقولة أخلاقية وحقوقية، فهي ما تزال ملوثة بشوائب الماضي الهمجي للإنسانية.

إن ما حدث أيام هتلر هو نوع من تطوير عملي لفلسفة الكذب، تطوير ساعدت ظروف المجتمع الألماني وأزماته آنذاك على إنجاحه. هدف هذه الفلسفة هو التغطية على حقائق معينة لا تنسجم مع أيديولوجيا السلطة الجديدة التي يُراد تكريسها، من خلال إهمال الحقائق الأساسية للصراع، بموازة تكبير عناصر معينة من الواقع والمبالغة فيها وتكرارها باستمرار كي يُدمن عليها الجمهور بحيث لا يرى أو يسمع سواها، ليصبح من الممكن لاحقاً خلق مناخ ملائم لتمرير مزيد من الأكاذيب ومراكمتها لتسهيل التلاعب بمشاعر الجمهور والتأثير على وعيه وإرادته حتى يكون من الممكن توجيهه كما تقتضي مصالح السلطة، وحتى يكون من الممكن تحويل المجرم إلى بطل حيث لا يعود من السهل اقناع الجمهور بأن الحقيقة هي عكس ذلك!

إن الأكثر خطورة في هذا الأسلوب هو إن أجيالاً لاحقة في البلد المعني ستنشأ على منظومة من الأكاذيب لا تكاد تعرف سواها. هذا ما حدث في سوريا الأسد (1970 – . . .) حيث وجدت جهات مُعارِضة فائدة في ترويج مقولة: إن نظام الحكم طائفي علوي، بينما الواقع يقول إن النظام هو ديكتاتورية عسكرية لا تختلف عن الديكتاتوريات الأخرى في مختلف بلدان العالم حيث يعتمد الديكتاتور على عائلته وأقربائه وحاشيته والمستفيدين من النظام وهم من مختلف الطوائف. لكنّه يركّز السلطة بيد المقربين بسبب أزمة عدم الثقة بالآخرين بحكم لاشرعية نظامه. إن طائفة الديكتاتور هي السلطة ذاتها، ومن أجل البقاء بالسلطة فهو مستعد لتصفية أهم شخصيات طائفته إن أقتضى الأمر، أو من الطوائف الأخرى إذا ما شعر بخطرهم، هذا ما فعله حافظ أسد والشواهد كثيرة ومعروفة بدءاً من صلاح جديد وليس انتهاءً بغازي كنعان. إن أفقر الأرياف السورية هي أرياف العلويين وأفقر الأحياء السكنية في المدن الرئيسية هي أحياء العلويين، وإن أكثرية السجناء السياسيين في الثمانينات هم من العلويين من الحركات اليسارية أو الليبراليين المستقلين، وذلك بسبب معارضتهم العلنية لديكتاتورية حافظ أسد وقد دفعوا أثماناً باهظة جراء ذلك. لكن عندما يسقط النظام فمن المحتمل أن يدفع العلويون الثمن سواء كانوا موالين أم معارضين لأن

الأكاذيب من جهة والتحليل السطحي للصراع من جهة أخرى أحلّا التفسير الطائفي للأزمة محل ما عداه! هذه المفارقات المؤلمة هي بعض نتائج ترويج الأكاذيب لا من قبل النظام فقط بل وأحياناً من قِبل بعض المعارضة. الأكاذيب التي تصدقها الشعوب المقموعة بسبب اليأس وقلّة الثقافة السياسية في ظل غياب الحريات والحقوق جراء طول إقامة الديكتاتور في السلطة.

وكذلك في عراق البعث 1963 – 2003، حيث سادت نفس الظروف في نفس الفترة، فبسبب الحروب والقمع الدموي وغياب الحريات إلى جانب الصراعات الهمجية داخل أجنحة حزب البعث الحاكم، لم يبق للعراقيين سوى الإحباط والخوف من المستقبل بالإضافة إلى الجوع والحرمان جراء الحروب والحصار. وخلال ذلك قام صدام حسين بتصفية قيادات وكوادر الحزب رافعاً من صلاحيات الأجهزة الأمنية على حساب الحزب الذي تم تهميشه بالتدريج، مقرباً العشائر السنية التي إنخرط أبناؤها في القوات المسلحة والأجهزة الأمنية، وهذا ما جعلها تعتقد بأن صدام حسين طائفي، بينما ما فعله صدام هو توريط هذه العشائر لحماية نظامه وهي في الواقع دفعت أثماناً باهظة خلال حروب صدام وبعد سقوط نظامه لكن الأخطر هو إن البعض هيمنة على عقله اللوثة الطائفية وما يزال واقعاً تحت سطوة أكاذيب صدام. وجراء هذا المقلب لم يعد أحد يتذكر بأن تكريت والأعظمية هي أول وأكثر المناطق تضرراً من حكم صدام وأجهزته التي قامت بتصفية المجتمع السياسي السني بالتدريج وبتهم التآمر والعمالة خلال عقد السبعينات، ولو تصدى بعض الباحثين من أبناء هذه المناطق وكتبوا تاريخ حكم البعث وعمليات التنكيل التي تعرضت لها الشخصيات والمناطق السنية من قبل صدام نفسه، لأحدث ذلك صدمة عند الأجيال الجديدة من السنة الذين ما يزال بعضهم يعتقد بأن صدام كان يحبهم ويحرص عليهم!

ولو تذكر الشيعة بأن ناظم كزار الشيعي أبن العمارة رفيق صدام ومنافسه في القسوة والهمجية، هو الذي قام، عندما كان مديراً للأمن العام، بتصفية الحركات الإسلامية واليسارية حيث معظم ضحاياه من الشيعة وهو مبتكر عمليات التذويب بالتيزاب، ولو تذكروا بأن غالبية شرطة وضباط الأمن الذي حولوا حياة الشيعة جحيماً هم من المدن نفسها ومن المذهب نفسه. هل نسيتم علي الخاقاني و(الخاقانية) طريقته الشهيرة بالتعذيب؟!

لو تذكر العراقيون هذه الحقائق وسواها لكان من الصعب عليهم تصديق التفسير الطائفي للصراع خصوصاً بعد استلام (الأحزاب الشيعية) الحكم حيث عاثت بالبلد فساداً ونكّلت بالمحافظات الشيعية قبل السنيّة خدمياً وأمنياً، لأستطعنا أن نجد طريقة أفضل لتشخيص هوية الصراع في بلداننا قبل أن يتبدد القرن الواحد والعشرون في هذه الدوامة الزائفة من التفسيرات مثلما تبدد القرن الماضي ولم نحصد منه سوى الحروب والكوارث.

إن التفسير الطائفي للصراعات السياسية والاجتماعية هو في الواقع تمويه على حقائق هذا الصراع، وأول هذه الحقائق هي إن هناك ظلم وهذا الظلم يتجسد بالتوزيع غير العادل للسلطة والثروة، وهناك طبقة سياسية تتكون من جميع الفئات الاجتماعية، قد يحدث صراع فيما

بينها فهو صراع على الغنيمة، على السلطة والثروة، وقد تنفرد فئة بالسلطة ولكنها هي المسؤولة وليست الطائفة أو الدين أو القومية التي تنتمي إليها، ليس لأن هناك مثيلاً لها في جميع الطوائف فقط، ولكن أيضاً لنتأمل المفارقة التالية: إذا كان الشيعة بالعراق يعتقدون بأن صدام حسين اضطهدهم لأنهم شيعة، وأن السنة في سوريا يعتقدون بأنهم مضطهدون لأنها سنة، فالسؤال هو: ماذا عن الظلم والاضطهاد في تونس وليبيا بينما الحاكم والمحكوم جميعا من المذهب نفسه، ويندر وجود طائفة أو دين مختلف عن المذهب السائد، إذا كانت الطائفية هي سبب الظلم فماذا عن زين العابدين بن علي والقذافي وقد اضطهدا شعبيهما وهم ينتمون لنفس المذهب؟

إن إعتماد فلسفة الكذب هو أحد تعابير أزمة الحزب الأيديولوجي قومياً كان أم يسارياً أم دينياً، فهذه الأحزاب جميعها تملك جهازاً خاصاً لـ (الدعاية) تبدأ مهمته بتشويه سمعة المختلفين والمنافسين ولا تنتهي بتمجيد وأسطرة شخصية الأمين العام أو الرئيس القائد والأمثلة كثيرة ومعروفة. فهذه الأحزاب، سواء أكانت في السلطة أم في المعارضة، هي وجوه متعددة لعملة واحدة هي الأستبداد.

إن جميع هذه الأحزاب تنظر للدولة بصفتها غنيمة، وليست طرفاً محايداً بين المواطنين كما هو الحال في الأنظمة الديمقراطية، لذلك نجدها –أي هذه الأحزاب– في صراع دائم على السلطة. السلطة هي الهدف وليس تحقيق العدالة كما تدعي، فهي أداتها للهيمنة على الدولة والسيطرة على المجتمع للتحكم بمصائر المواطنين، حيث يصبح الكذب الإعلامي والسياسي عملاً رسمياً منتظماً كأحد أدوات البقاء في الحكم وذلك بسبب غياب الشرعية. وهذا ما أدى ويؤدي إلى تآكل الدولة والمجتمع معاً.عندما تطول فترة الديكتاتورية، فإن صمت الناس عن الكذب لا يعني تصديقهم به، بل يؤكد عجز الحكم عن قول الحقيقة وفشله بالتواصل مع المجتمع. إن استمرار الكذب لن يؤدي إلا إلى توسيع الفجوة بين الطرفين. ولكن ما لم يفهمه بعض الإعلام العربي هو إن نجاح دعاية سياسية معينة عبر ترويج أكاذيب مرتبة بطريقة يسهل تقبلها أو تصديقها من قبل جمهور معين، لا يأتي اعتباطا. إنها لعبة مشروطة بظروف وعوامل محددة، فليس بوسع الناس أن يصدقوا الأكاذيب في جميع الظروف والأحوال.

لقد نجحت أكاذيب غوبلز وهتلر لأن المجتمع الألماني وقتذاك كان يعيش أزمة وجدانية وسياسية كبيرة جراء هزيمة الإمبراطورية الألمانية في الحرب العالمية الأولى حيث فرض الحلفاء المنتصرون على ألمانيا توقيع معاهدة فرساي 1919 وتم تعديلها في العام اللاحق لتتضمّن الاعتراف الألماني بالمسؤولية عن الحرب، وترتب على ألمانيا تعويض الأطراف المتضرّرة مالياً بمبالغ كبيرة جداً أنهكت الاقتصاد الألماني، إلى جانب تقبل القيود العسكرية التي تضمنتها المعاهدة، ناهيك عن خسارة ألمانيا بعض أراضيها ومستعمراتها لصالح أطراف أخرى، ما أدى إلى جرح وجداني جماعي للألمان.

كان الرأي العام الألماني يعيش أزمة سياسية تاريخية مع عموم الوضع الأوربي، بالاضافة لما أحدثه نجاحِ الثورة البلشفية في روسيا 1917 من قلق وبلبلة في الرأي العام الأوروبي عموماً والألماني ضمناً.

لقد كان المجتمع الألماني بحاجة لحكومة قوية تنقذه من كل تلك الأزمات، وهذا ما ساعد على فوز الحزب القومي الألماني (النازي) في الانتخابات، وبالفعل فقد أستطاع النازيون تطوير الصناعات واستيعاب المزيد من القوى العاملة والمباشَرة بمشروع عسكرة المجتمع للخلاص من الشعور بالهزيمة مع مزيد من الأناشيد القومية والدعاية النازية التي ركّزت على التفوق المزعوم للعنصر الجرماني وعلى شخصية الفوهرر باعتباره الزعيم والمنقذ الذي طال انتظاره، فقد بشرهم بأن ألمانيا ستحكم العالم خلال الألف سنة القادمة. لقد كان الرأي العام الألماني المجروح بحاجة كبيرة لمثل هذا التصعيد الوجداني والمعنوي لذلك كانوا يصدقون أكاذيب هتلر وغوبلز فقد سيطرت أوهام العظمة على خيالهم الجمعي وحلّت محل حقائق الواقع.

إن كل هذه العوامل والظروف هي التي خلقت استعداداً واسعاً عند الجمهور الألماني لتقبل الأكاذيب النازية، وليست قوة الأكاذيب بذاتها، والدليل هو عدم إمكانية ظهور هتلر جديد في ألمانيا الحالية، لأن الألمان ليسوا بحاجة لهذا النوع من مجانين العظمة، أما (النازيون الجدد) فهم موجودون الآن ولكن لا أحد يصدق أكاذيبهم، فالأكاذيب لا تملك سحراً خاصاً بذاتها، والجمهور لا يتقبلها في كل الظروف والأحوال، على عكس ما يتصوره البعض عندنا ممن تحوّلَت أكاذيبه إلى مجرد فجاجة إعلامية مثيرة للسخرية.

رابطة الكُتّاب السوريين
SYRIAN WRITERS ASSOCIATION
تحت التأسيس
حرية التعبير بلا قيد او شرط

جائزة سنوية تشرف عليها رابطةُ الكتاب السوريين..

تُمنح الجائزة سنويا لثلاث روايات فائزة بعد عملية تحكيم من أعضاء تحكيم مشهود لهم بالمكانة الثقافية والأدبية والخبرة في التحكيم الأدبي والفكري.

تَحجب إدارة الجائزة أسماء المتسابقين وتعطي المخطوطات أرقاماً بدل أسماء أصحابها، ولا يطلع أي من أعضاء اللجنة على الأسماء إلا بعد اختيار الأعمال الفائزة.

يُعلن عن أسماء الفائزين بالدورة الأولى للجائزة في السابع عشر من نيسان (أبريل) 2014. وتُنشر أسماء الفائزين وموعد توزيع الجوائز على الموقع الإلكتروني لرابطة الكتاب السوريين.

www.syrianswa.com

وفي وسائل الإعلام، ووسائط التواصل الاجتماعي.

تستقبل النصوص على بريد الرابطة الالكتروني syrian.writerz@gmail.com أو بريد الجائزة almazraaaward@gmail.com ويقفل باب قبول الطلبات في نهاية يوم 31 كانون الأول (ديسمبر).

توزع الجوائز في حفل خاص تقيمه الرابطة ومانح الجائزة الأستاذ يحيى القضماني في إحدى العواصم العربية إذا تعذر الحفل في داخل سورية، وتقوم إدارة الجائزة بإشراف من المكتب التنفيذي لرابطة الكتاب السوريين بطباعة الكتب الفائزة.

قيمة الجائزة ثمانية آلاف دولار للفائز الأول، وخمسة آلاف دولار للفائز الثاني و3 آلاف دولار للفائز الثالث.

تصدر الرابطة طبعة خاصة بها من الكتب الفائزة، وباستثناء هذه الطبعة، فإن كل طبعة لاحقة هي من حق المؤلف.

شروط الاشتراك:

– لا شروط على الإبداع. سوى أَن لا يكون المخطوط قد نشر في كتاب أَو دورية.

كتاب العدد

بحسب تسلسل النشر

صادق جلال العظم
كاتب سوري

عزمي بشارة
مفكر عربي

عدي الزعبي
كاتب سوري

ياسين الحاج صالح
كاتب سوري

ماهر مسعود
كاتب لبناني

راتب شعبو
كاتب سوري

بكر صدقي
كاتب سوري

سلوى النعيمي
كاتبة سورية

ياسر خنجر
كاتب سوري

زياد ماجد
كاتب لبناني

عمر قدور
كاتب وشاعر سوري

أمجد ناصر
شاعر وكاتب أردني

فرج بيرقدار
شاعر سوري

أحمد عمر
كاتب سوري

سليم البيك
كاتب فلسطيني

دارا عبدالله
كاتب سوري

د. محمد جمال طحان
كاتب سوري

عبد العزيز كوؤدو
كاتب سوري

خطيب بدلة
كاتب وقاص سوري

هشام الواوي
كاتب سوري

راجي بطحيش
قاص وكاتب فلسطيني

محمد جميح
شاعر يمني

تمام هنيدي
شاعر سوري

نسرين طرابلسي
كاتبة سورية

فادي عزام
كاتب وشاعر سوري

فراس النجار
كاتب سوري

رفقة شقور
كاتبة سورية

كريم عبد
شاعر وكاتب عراقي



لوحة الغلاف للفنان عمران يونس